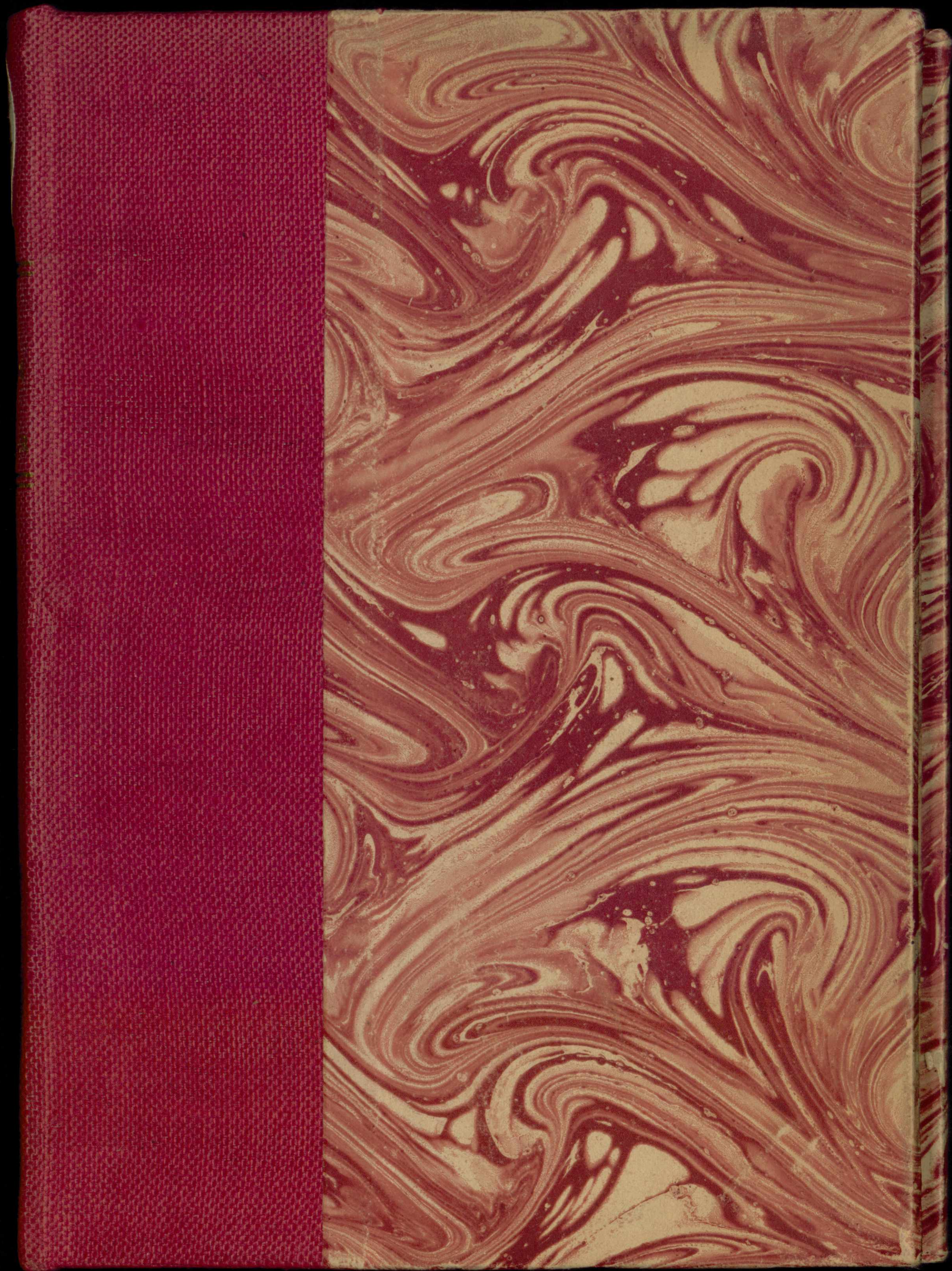
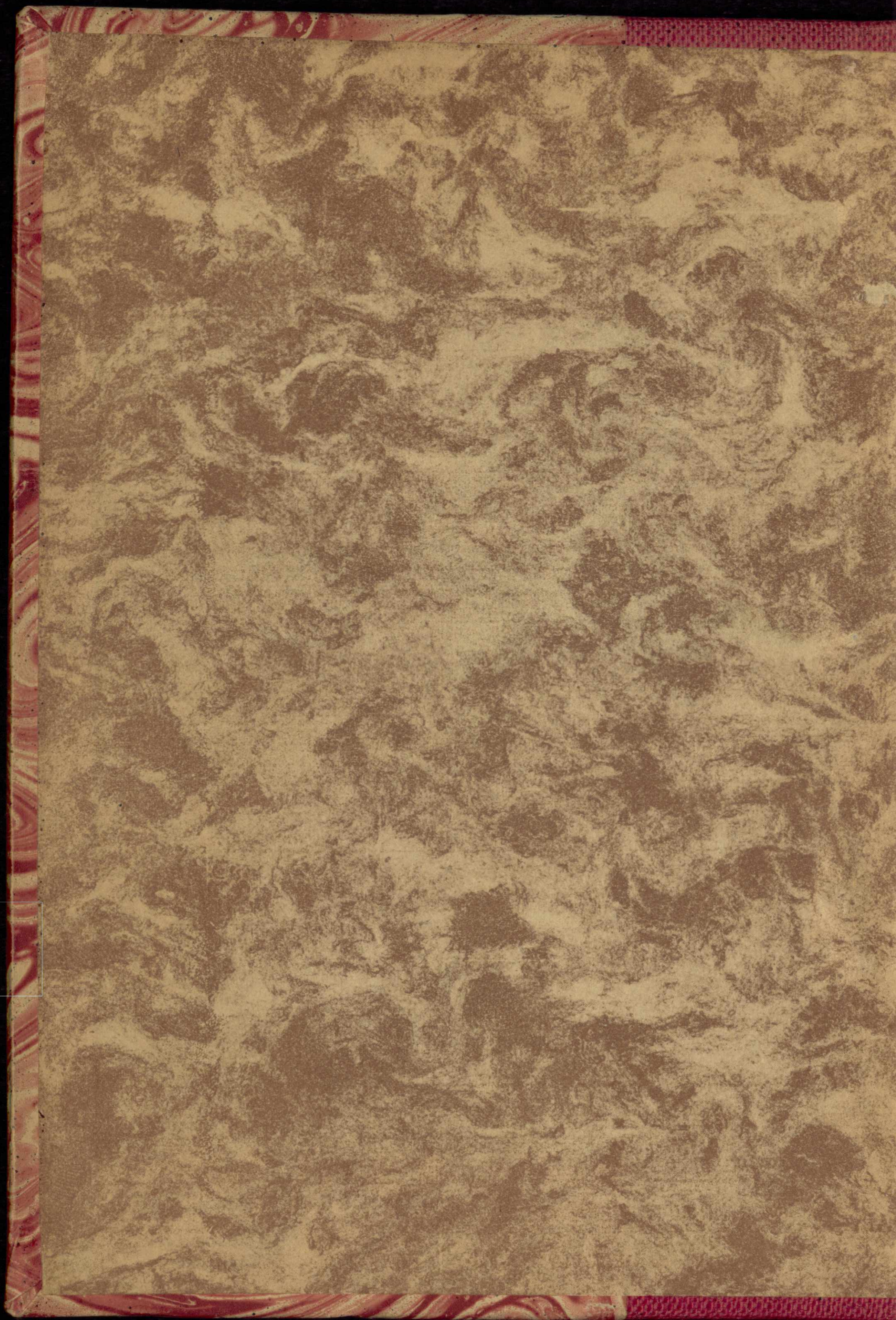
ROOS

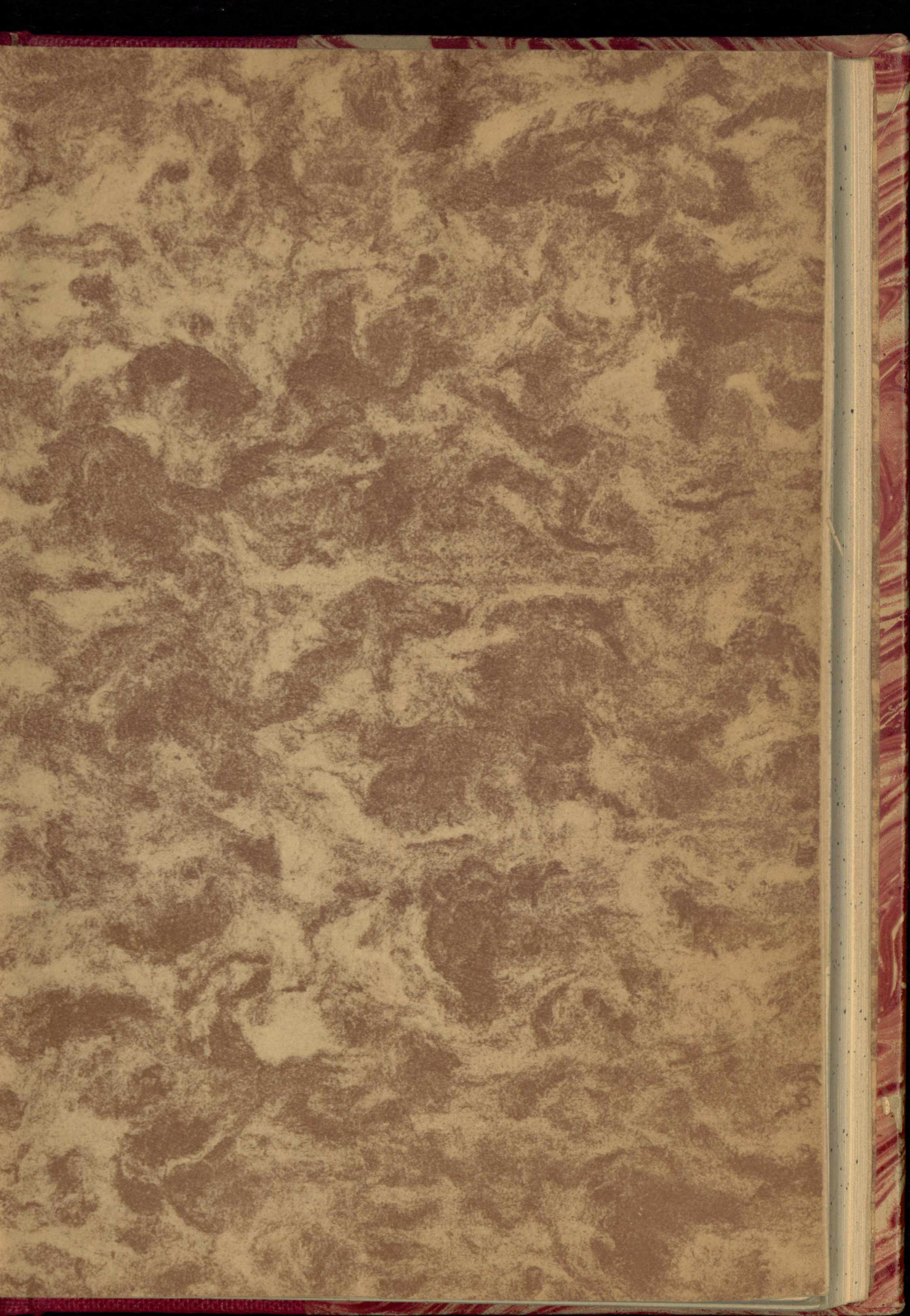
—

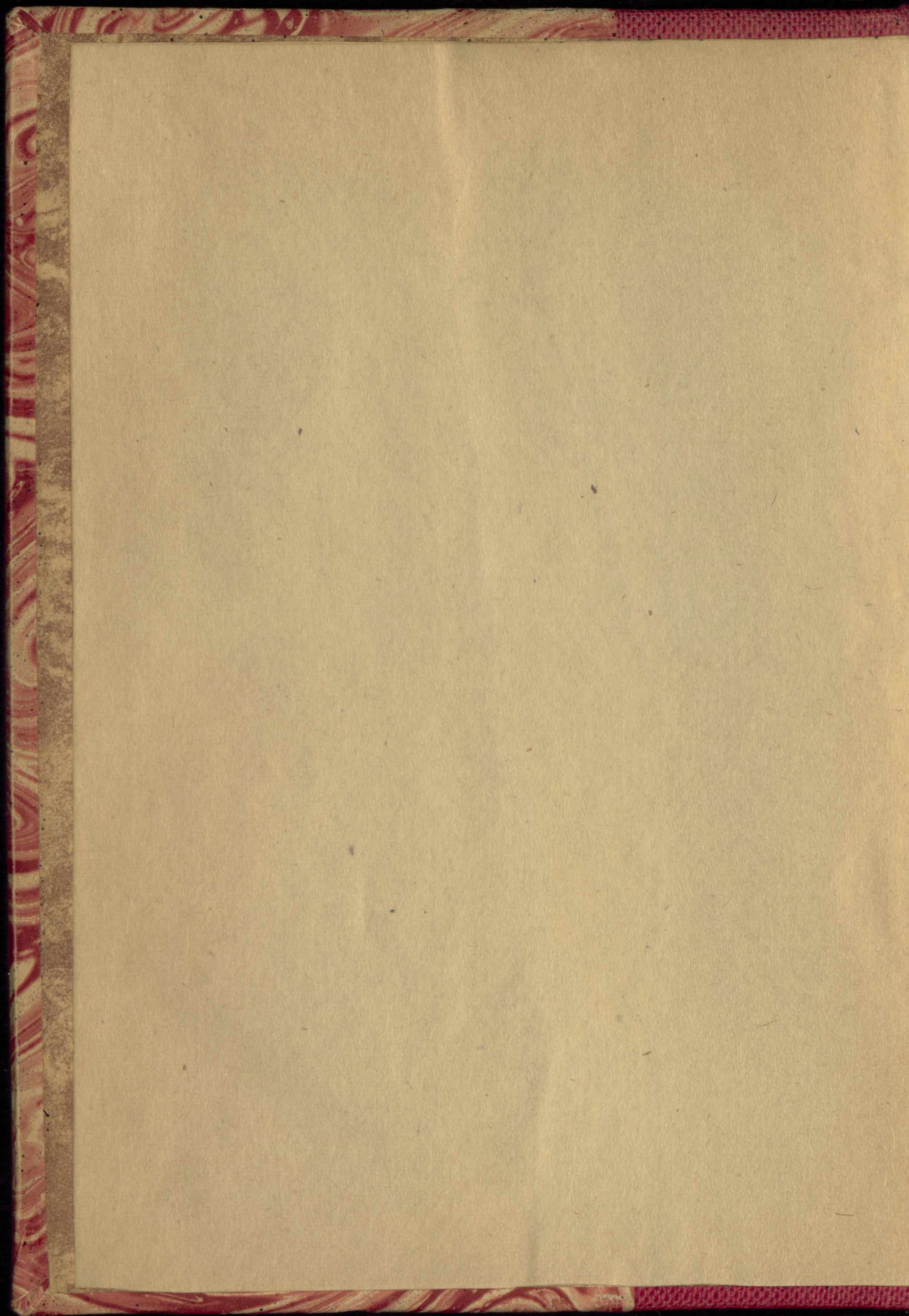
FARISEISM
I
VARA DAGAR

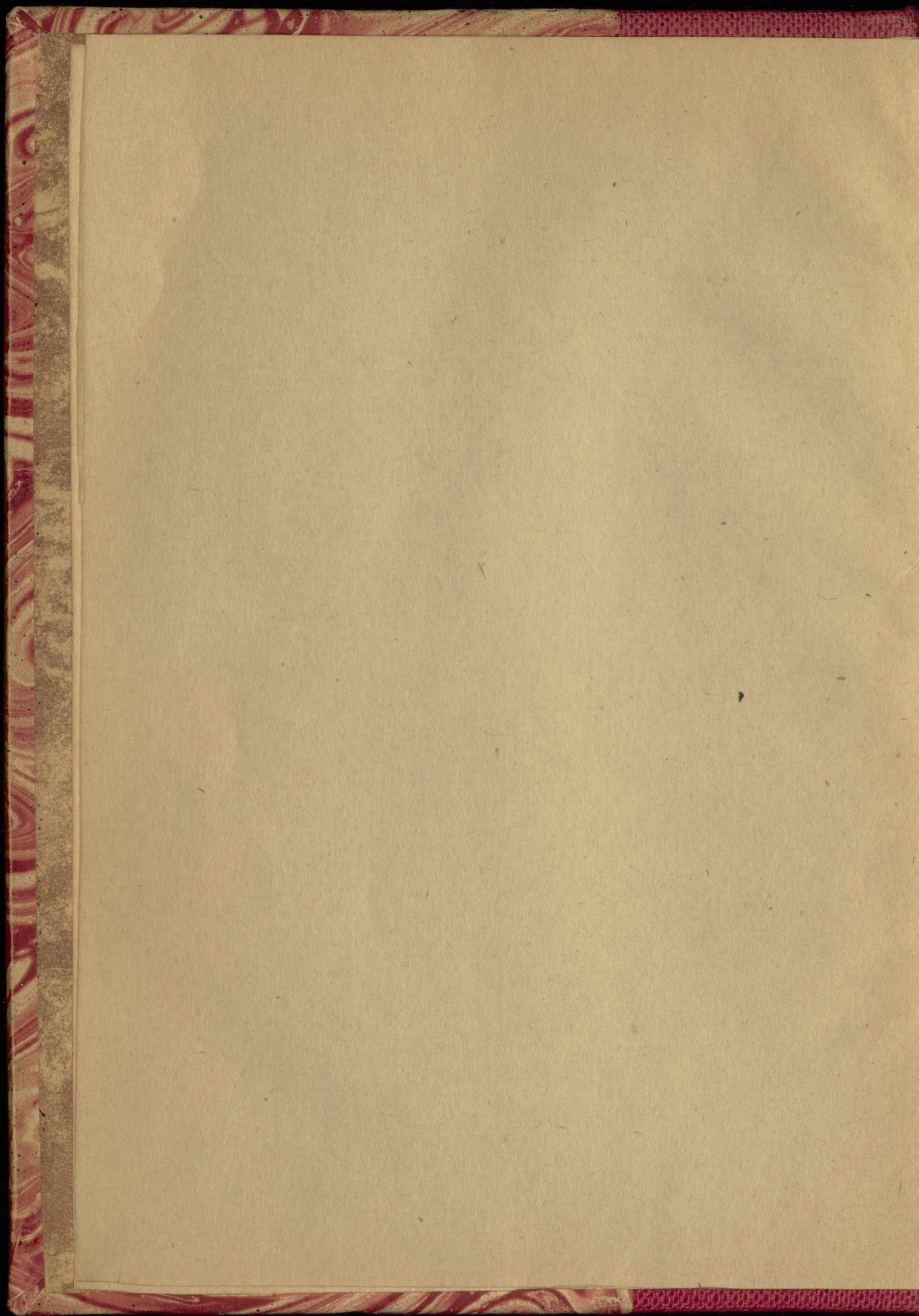


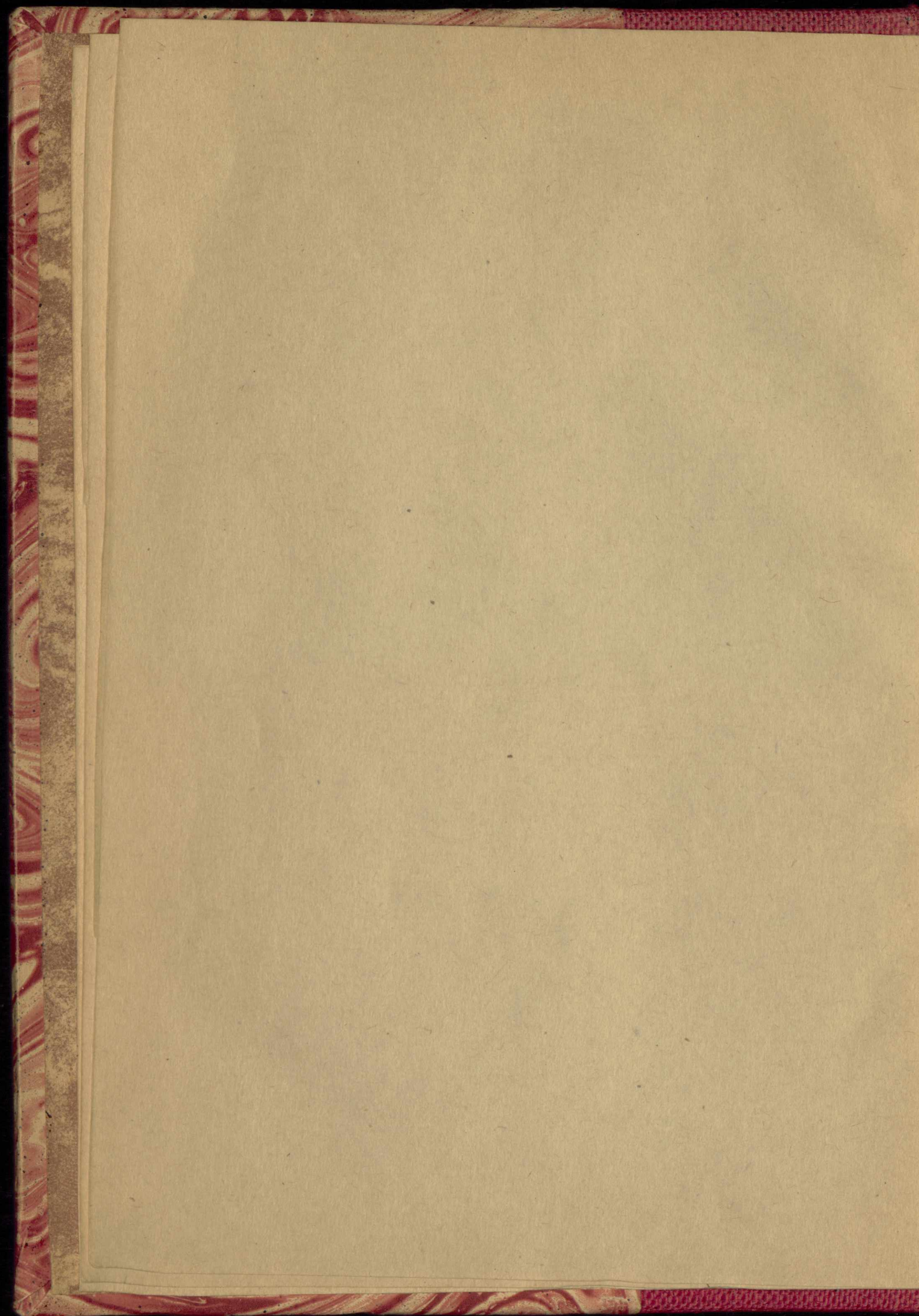












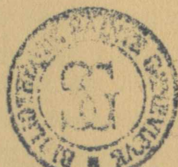
FARISEISM I VÅRA DAGAR.

ANNA M. ROOS

FARISEISM

I VÅRA DAGAR





STOCKHOLM
WAHLSTRÖM & WIDSTRAND

PAPPERSLEVERANTÖR: LESSEBO BOLAG.



TRYCKERI: ISAAC MARCUS' B.-A.-B.
STOCKHOLM
1901.

FARISEISM I VÅRA DAGAR.

I.

Bland alla de olikheter man har tillfälle iakttaga emellan de tal af Jesus af Nasaret, hvilka i evangelierna finnas upptecknade, och de predikningar som i våra dagar äro att höra i kyrkor och kapell, är väl knappast någon mer påfallande än den, att medan den galileiske profeten åter och åter utbrister i ljungande strafftal öfver en småsint och despotisk formalism, en till att döma andra städse redobogen egenrättfärdighet, är det nu för tiden ytterst sällan man från predikstolar och bönehuskatedrar får höra något utbrott af indignation öfver den sinnesriktning som än i dag, efter det på Jesu tid härskande partiet, plägar nämnas fariseism. Att ropa ve öfver tiden och dess otro är vanligt nog; det är få predikanter, som neka sig detta nöje. Men Jesus, som dock mötte så mycken otro, har mot *ett* ve öfver otron tio öfver fariseismen.

Hvad kan väl orsaken vara till att de, som vilja anses vara Jesu Kristi efterföljare och hans ords förkunnare, häri så mycket afvika från Mästarens föredöme?

Man skall utan tvifvel vilja svara, att den ytterliga formalism, som för den fariseiska åskådningen var utmärkande, icke i våra dagar förefinnes, samt att då fariseerna på Jesu tid

bildade ett synnerligen mäktigt parti, mäktigt icke endast när det gällde religiösa frågor utan äfven i socialt hänseende, så uppstod till följd deraf ett hyckleri, hvartill vår tid med sina helt olika förhållanden icke har någon motsvarighet.

Det ena som det andra må innebära någon sanning. Men, såvida man icke hyser den föreställningen att det helt och hållet berott på en slump hvilka af Jesu uttalanden som blifvit åt eftervärlden bevarade, medan den ojämförligt största delen af hans ord måste ha gått förlorade, eller den öfvertygelsen att hans predikan gällde uteslutande hans samtid — tvenne slag af uppfattning hvilka man väl icke kan förutsätta hos någon som nämner sig kristen — måste man ju säga sig, att alla dessa upprepade kraftiga varningar för »den fariseiska surdegen» väl näppeligen kunna gälla endast en för nitton hundra år sedan mäktig, men sedan föga märkbar riktning inom det religiösa lifvet. Man måste fastmera känna sig böjd för att tro, att dessa straffande ord gälla en farlig och i alla tider starkt framträdande benägenhet inom människonaturen, och man gripes af misstanken, att, om i en kyrka, som säger sig hafva till uppgift att göra Kristus och hans lära känd bland människorna, den hufvuddel af Mästarens predikan, som gäller denna synd, nästan icke uppmärksammas, så utvisar detta en beklaglig brist på andlig skarpsynthet, på den självkännedom, som är nödvändig för den andliga hälsan — såväl samfundens som individernas. Och man säger sig, att det kan vara skäl att undersöka, om icke denna sjukdom, om hvilken knappast någon talar, ej i själfva verket på ett fruktansvärdt sätt angripit den kristna samfundsorganismen, om det ej måhända är den, som likt ett smygande gift verkar den kristendomens kraftlöshet, som i våra dagar är ett sorgligt och oförnekligt faktum.

Hvad det religiösa hyckleriet beträffar, så är det sant,

att — om det än här och der tyvärr florerar — är dock, åtminstone i vårt land, på det hela taget åskådningssättet icke numera sådant, att det medför vare sig yttre fördelar eller större social respektabilitet att låtsa fromhet och kristligt sinnelag. Något tryck på den allmänna meningen, jämförligt med det fariseiska partiets på Jesu tid, och något däraf föranledt skrymteri förefinnes ju ej i våra dagar — annat i särskilda beklagliga fall.

Men om än det i det allmänna föreställningssättet fariseism blifvit så godt som liktydigt med religiöst hyckleri och om det än visserligen af Jesu uttalanden framgår, att många fariseer gjorde sig skyldiga härtill, så kan man dock knappast anse, att kärnpunkten i Jesu anklagelser mot fariseerna skulle vara beskyllningen för ett medvetet och groft hyckleri. Vi veta, att bland fariséerna funnos rättskaffens och förträffliga män, vi veta, att de i allmänhet utmärkte sig för ett oförvitligt lif, ett strängt sedligt allvar, och att de i flere hänseenden voro att räkna till de bästa i Israel. Det religiösa hyckleriet är något så afskyvärdt, den, som gör sig skyldig därtill, inger i regel så föga förtroende, att man näppeligen får räkna som därtill skyldiga flertalet af dem, som på Jesu tid voro det judiska folkets andliga ledare.

Den ursprungliga betydelsen af det svenska ordet *skrymta* är: att påtaga sig en hamn.* Med anslutning härtill skulle man snarast kunna beteckna det fariseiska skrymteriet såsom ett påtagande af en yttre hamn af fromhet, detta dock icke alltid med något afsiktligt bedrägeri utan i och under den förutsättningen, att religionen består i denna yttre gudaktighet.

Denna yttre fromhet visade sig, enligt Jesu vittnesbörd i en hel del sedvänjor: såsom att låta utsy skriftspråk på mantel-

---

* Jämför härmed det i landskapsmålen förekommande ordet »skrymt» såsom namn på varsel och andra sinnena förvillande företeelser.

fållarna, att uppsända böner på platser, der ens fromhet af alla bemärktes, att ideligen använda fromma talesätt, att med en viss ostentation öfva välgörenhet, att vara särdeles noga med iakttagandet af formella stadganden, såsom dem om sabbat och fastor m. m., medan de stora sedebuden — främst kärleksbudet — jämförelsevis mindre betonades, vidare i en med denna yttre oförvitlighet sammanhängande hårdhet vid bedömandet af andra människor, samt i ett föraktfullt undvikande af dem, som endera till följd af afvikande religiösa åsikter — såsom samariterna — eller genom ett icke oklanderligt lif — såsom publikanerna — ansågos ovärdiga att umgås med Guds utkorade. Fariséernas religion var till sin anda en hård och formbunden rättrogenhet, i sin utöfning en trång och kärlekslös yttre rättskaffenhet; såsom sitt mål såg den egen triumf och straff öfver trons fiender.

Månne ej bland dem som i våra dagar kalla sig kristna motsvarigheter finnas till allt detta?

Hvem kan — för att nu börja med det, som är jämförelsevis obetydligt — vid åsynen af de bibelspråk, med hvilka somliga människor älska att pryda alla väggar, undgå att tänka på dessa breda, med språk ur Skriften utsydda mantelfållar, om hvilka Jesus talar, eller hvem påminner sig icke, när man hör de bibliska talesätt, de ideliga upprepanden af Herrens namn, med hvilka somliga människor pläga späcka sitt tal, dessa ord om att »bedja i gathörnen», och »ropa Herre, Herre»?

Icke så som skulle vare sig det ena eller det andra behöfva vara uttryck för något medvetet begär att för människor visa sin fromhet. Många af de fariséer, som på sina kläder buro Skriftens språk, menade utan tvifvel, att det kunde vara nyttigt både för dem själfva och för andra att ständigt hafva för ögonen dessa heliga ord; likaså kunde det säkert ofta vara ett verkligt behof att vända sig till den Högste, som kom dem att midt på gatan stanna och bedja.

Utan tvifvel kunna också de nutida bruk, som här till jämförelse framdragits, ofta nog — ja kanske oftast — vara uttryck för en i grunden uppriktig känsla. Men det finnes något som heter andlig blygsamhet, och det är mot denna som vår tids fromma, liksom fariséerna, så ofta synda. Det är denna andliga blygsamhet Jesus anbefaller, när han säger, att vill man bedja, skall man gå in i sin kammare och slå dörren till; det är denna samma blygsamhet han påbjuder, när han, talande om allmosor, säger att vi icke skola låta den högra handen veta hvad den vänstra gör. Naturligtvis har Jesus med dessa uttryck icke velat förbjuda hvarken offentlig gudstjänst eller offentlig välgörenhet. Skulle någon vara böjd att så uttyda hans ord, så är det nog att påminna om hans sätt att omtala den fattiga änkan, som i templets för allmänheten framställda offerkista nedlade sin sista skärf samt om det faktum, att han själf plägade bevista de stora religiösa högtiderna i Jerusalemstemplet.

Hvad Jesus menar är klart nog: det, som är heligt, skall ock hållas heligt, och så stor och hälsosam fruktan böra vi hysa för att på något sätt framhäfva vår fromhet eller vår barmhärtighet, att vi snarare må söka dölja dem för människors blickar, aktande sådant som en hemlighet emellan oss själfva och vår Gud. En finkänslig människa känner sig plågad, om hon af en eller annan anledning nödgas berätta något, som för henne själf kan anses hedrande — hvarföre skulle man vara mindre finkänslig i religiösa ting?

Antyder man någon gång, att det kan ligga något stötande och pinsamt i att höra de heliga namnen ständigt föras på tungan, att det kan verka nästan som en hädelse, när det på tal om helt alldagliga angelägenheter strax tillägges ett: »om Gud vill» — något som väl för öfrigt af en kristen bör anses allt för mycket falla af sig själf, för att man vid alla tillfällen skulle behöfva komma fram därmed — då får man ofta nog till svar: »Däraf hjärtat fullt är, däraf talar

munnen.» Ja väl, det som fyller hjärtats djup, det måste med nödvändighet någon gång söka sig uttryck! Men häraf följer icke, att man måste pladdra därom vid hvarje tillfälle. De, som tala om, att man måste »vittna om sin frälsare», borde ihågkomma, att man vittnar bättre om honom genom gärningar än genom ord.

I självfva ordet *helig* ligger betydelsen *afskild*. Betraktar man något som heligt, så bör det vara naturligt att ej gärna vilja utsätta det för allas blickar. Men känner man det någon gång som en nödvändighet att uttala sig därom, då bör det vara med en vördnadsfull bäfvan inför det höga. En Israels son fick ej inträda i det heliga med de skor på sina fötter, med hvilka han trampade lifvets allfarvägar; allt för många af våra dagars kristna träda in i helgedomen med grofva, klampande skor, dragande med sig moln af hvardaglighetens dam. Man besinnar icke tillräckligt den Oändliges storhet, om man dristar sig uttala Hans namn utan att i sitt hjärta böja knä inför Honom.

Om nu somliga människor alls ej finna något vanhelgande uti att midt under hvardagligt tal föra de höga namnen på tungan, så vore därom kanske intet att säga, såvida icke, i detta fall såsom i många andra, de gröfre sinnena tillvällade sig rättigheten att stifta lagar för de mera finkänsliga. Det anses i många kretsar som ett oundgängligt villkor för att man skall räknas som kristen, att man rör sig med en hel del uttryck och fraser, som på ett sundt sinne måste göra ett sliskigt intryck. Man undrar stundom öfver den säkerhet, med hvilken de »troende» döma om hvilka som äro »Guds barn» och hvilka som icke äro det. Men man kommer snart underfund med att detta är deras slagruta: lika säkert som fariséerna i en del yttre bruk sågo kännetecknen på sitt parti, lika säkert igenkänna i våra dagar »Guds barn» hvarandra på en viss salfvelsefullhet i sätt och uttryck.

Det fariseiska högmodet — föraktet för alla icke till

partiet hörande — hvem igenkänner icke detta drag i den benämning »Guds barn», hvilken man i vissa kretsar lagt beslag på för egen och meningsfränders räkning, samt i det fördömande »världens barn», hvilket sättes som etikett på alla oliktänkande! Och då man i dessa kretsar sorgfälligt undviker beröringen med alla utomstående, med misstroende betraktar de kristna, som ej iakttaga samma ängsliga tillbakadragenhet, då upprepar man härigenom i själfva verket den gamla fariseiska förkastelsedomen öfver Jesus: »Se, han umgås med publikaner och syndare!»

Många af dessa fromma, som undvika världen, skola härpå vilja svara, att om Jesus umgicks med syndare, så var det för att inverka på dem, samt att de själfva gärna skulle bekväma sig till att vara tillsammans med världens barn, ifall umgänget finge bestå däri, att de predikade och världsbarnen hörde på. Helt visst fanns alltid hos Jesus närvarande tanken på att visa människor den rätta vägen, och helt visst finns på djupet hos hvarje människa, som tror på Kristi för alla tider fortvarande betydelse, en önskan att bringa till andra kunskapen om honom. Men man kan utöfva inflytande på annat sätt än genom predikande. Det finnes intet i Jesu uppträdande, sådant det i evangelierna skildras, som berättigar oss till antagandet, att han skulle haft vissa moderna frälsningspredikanters påträngande och om föga människokännedom vittnande sätt att vid alla tillfällen, i tid och otid, till främlingar och likgiltiga ställa spörsmål om deras själstillstånd. Icke är det heller troligt, att, ifall Jesus haft denna vana, han skulle blifvit utsatt för den beskyllning att »äta och dricka med syndare», som fariséerna mot honom riktade, med tydlig mening, att det var för själfva gästabudets skull han gick till dessa publikaner, som inbjödo honom till sig. Vi kunna mycket väl antaga, att Jesus vid flere af de gästabud, dem han enligt Skriften bevistade, icke sökte verka på annat sätt än såsom han alltid i hvarje omgifning *måste* verka:

genom sin mäktiga personlighet, genom sitt heliga och kärleksfulla väsen. Och hvad som är säkert är, att för oss andra, så oändligt bristfulla, så föga förmående att se in i andras hjärtan, är det oftast både vanskligt och förmätet att i umgänget uppträda såsom direkt undervisande. Men just därför att det inflytande en människa omedvetet utöfvar på andra kan vara så stort, de lärdomar hon utan direkt uppsåt att undervisa ger kunna vara så betydelsefulla, är det något i hög grad okristligt och oklokt i den benägenhet för att isolera sig och undvika »de ogudaktige» som är så utmärkande för en stor mängd af dem, som vilja anses vara Jesu efterföljare.

Det är ett i här åsyftade kretsar mycket vanligt misstag att tro sig fri från andligt högmod och egenrättfärdighet, om man blott förklarar sig själf vara »den störste bland syndare». Skall en sådan bekännelse hafva något etiskt värde och icke vara blott en fras — en fras så mycket lättare uttalad som man har apostelen Paulus till kamrat i bekännelsen — så måste den vara förenad med en känsla af ödmjukhet inför människor. Att inför den Allrahögste, den Helige och Allseende erkänna sig vara full af brist och synd, därtill behöfves sannerligen icke något större mått af ödmjukhet. Men här liksom i andra hänseenden finnes en den närmaste öfverensstämmelse emellan människans ställning till Gud och hennes förhållande till nästan. »Den som älskar Gud, han skall ock älska sin broder», säger aposteln. Och den människa som är verkligt ödmjuk inför Gud är det ock i sin uppfattning af människor. En stark känsla af egen bristfullhet inger oss en viss benägenhet att antaga, det andra i allmänhet äro bättre än vi själfva, den gör oss sena i att hos våra medmänniskor finna fel, och kommer oss att, där vi dock nödgas se brister, till följd af vår egen ofullkomlighet finna oss oberättigade att döma. Men det är väl kändt huru snabb man i de kretsar, som särskildt göra anspråk på att kallas kristna, är att döma andra, att misstänka människor för världs-

lighet och all sköns ondt — allt under det man känner en hemlig tillfredsställelse öfver att själf vara frälst och i säkerhet. Att förklara denna frälsning vara ett Guds verk, hvaraf man själf icke har någon förtjänst, det är ett uttryck, hvarmed man blott illa bemantlar det andliga högmodet. Äfven fariséen i templet gaf ju »Gudi äran», när han tackade Gud för att han ej var lik »dessa publikaner och syndare».

Om, såsom jag ofvan påpekat, Jesus med sin uppmaning till de bedjande att »gå in i sin kammare och slå dörren till» tydligen ej menat att all bön måste ske i ensamheten, så är det dock högst nödvändigt att påminna det stora flertalet af dem som kalla sig »Guds barn» om att Människosonen likväl uttalat denna uppmaning, medan han å andra sidan aldrig lämnat några sorts föreskrifter om allmän gudstjänst eller yttrat någon maning till deltagande i sådan.* Många själar tyckas knappast kunna höja sig till verklig andakt utom under den gemensamma gudstjänsten; flertalet människor äro i så hög grad socialt anlagda, att de tyckas alltid behöfva sällskap, äfven när de framgå till sin Gud. För dessas skull är det nödvändigt att de allmänna gudstjänsterna finnas, likaså kunna de vara af största gagn för de tvekande och spörjande, hvilka af några ord från predikstolen, eller en strof ur en psalm eller kanske af själfva den högtidliga tystnaden, då tusenden böja sig i bön för den Ende, kunna

---

* Såsom stöd för meningen att gemensam gudstjänst skulle vara något för ett äkta kristligt lif *nödvändigt* hör man stundom anföras Jesu ord: »Sannerligen säger jag eder: där två eller tre äro församlade, där är jag midt ibland dem.» Det synes mig emellertid högst sannolikt att dessa ord äro blott ett ofullständigt återgifvande af ett Jesu yttrande, som i det s. k. Nazaréerevangeliet (hvilket som bekant under de första kristna århundradena hade kanoniskt anseende) anföres och hvilket gifver ett starkt intryck af äkthet: »Där två äro tillsammans äro de icke utan Gud, och där en är allena, säger jag, att jag är med honom.»

röna en mäktig väckelse, en välbehöflig ledning. Och visserligen är det ingen kristen som ej stundom känner det upplyftande och vederkvickande i att tillsammans med andra låta sin andakt stiga till den Högste. Men klart borde vara, att det vittnar om mera andligt djup och andlig mognad att, följande Jesu maning och exempel, *helst* i ensamheten söka sin Gud och där känna hans närhet. För öfrigt: äfven i ensamheten behöfver icke känslan af en gemensam andakt saknas. I ensamheten öppnas vårt öra, och vi förnimma huru rundt om oss böner stiga till den Evige från människornas hjärtans djup, från morgonstjärnorna som sjunga Hans lof, från himlarnas härskaror, som prisa Hans makt och Hans härlighet.

Men häri visar sig det tyranni som de medelmåttiga alltid vilja utöfva gent emot de djupare naturerna: »Guds barn» ogilla högeligen dem som sällan eller nästan aldrig bevista de offentliga gudstjänsterna, vare sig i kyrkor eller bönesalar; de vilja ej medge, att häri full individuell frihet må råda, och det skulle ej falla dem in annat än att de själfva, som gå i kyrkan, äro gudfruktigare än de som icke gå dit. Själfva ordet »gudstjänst» har i sig något vilseledande. Genom »ordets makt öfver tanken» har hos mången insmugit sig den föreställningen, att det är hufvudsakligen genom gemensamma andaktsöfningar man tjänar Gud. Man har glömt apostelns ord om att den *rätta* gudstjänsten består i att hjälpa och hugna de bedröfvade och i att hålla sig obesmittad af världen — ord som tyckas vara riktade mot en redan i den första kristna tiden förefintlig benägenhet att öfverskatta värdet af andaktsöfningar.

Ett annat, mera det inre lifvet berörande sätt att pålägga själarna »odrägliga bördor» är att proklamera »nådens ordning» såsom ett oeftergifligt villkor för det kristliga lifvets utveckling och att därför af all makt sträfva efter att hos människorna uppjaga syndakänslan, hvilken enligt denna »ordning»

måste vara stark, innan själen kan nalkas Gud. Det är likväl något onaturligt i att, isynnerhet hos barn men äfven hos de vuxna personer hvilka föra ett hvad man i allmänhet kallar oförvitligt lif, uppdrifva en stark skuldkänsla, *innan* de genom en alltmer fördjupad uppfattning lärt sig se *fullkomligheten* som sitt mål och i ljuset af dess omätligt stora fordringar märkt sina egna omätligt stora brister. Det är ett psykologiskt missgrepp, på samma gång som ett bevis på en hög grad af formträldom, när vissa kristna — såsom t. ex. metodisterna — vilja hos alla människor, utan hänsyn till olika förutsättningar, framtvinga samma »nådens ordning» i utvecklingen.

Betecknande för fariséerna var ock den trångsinthet, med hvilken de tänkte på den kommande förlossningen endast såsom en triumf för Israels folk med ty åtföljande straffdomar öfver hednafolken — oaktadt deras profeter talat om, att äfven hedningarna skola tillbedja Herren och alla folk samlas i hans frids förbund. Huru märker man icke hos somliga af våra dagars fromma, att med tanken på den kommande saligheten blandar sig en liten hemlig känsla af triumf öfver att dock till sist få rätt, samt en föreställning, som icke är utan skadeglädje, om huru de ogudaktiga — d. v. s. alla oliktänkande — då skola med förskräckelse få se huru de misstagit sig!

Det är för denna uppfattning något karaktäristiskt att med ovilja se de förklaringar öfver Skriften, hvilka framhålla, att denna icke predikar läran om eviga straff. Alldeles tydligt är det för hvar och en, som ej afsikligt tillsluter sina ögon för sanningen, att åtminstone *en* af Nya Testamentets författare, Paulus, uttalar som sin tro och förvissning, att världsförloppet skall afslutas i en fullständig harmoni, i en »alltings återställelse», där alla knän skola böja sig i Jesu namn, Gud Fadren till ära. Då nu enligt våra vanliga bibelöfversättningar en motsatt åsikt tyckes framgå ur andra Skriftens ord, så skulle väl ett kärleksfullt och sant krist-

ligt sinne i ett sådant fall, då olika skriftord synas stå emot hvarandra, vara mest benäget för att fästa sig vid den lära, som ger utsikt till förlossning för alla af Gud till Hans beläte skapade varelser, skulle med glädje hälsa de tydningar, som, utgående från grundspråket, vilja häfda: att Jesus aldrig talat om något straff till evig tid, att det ord, som i vår öfversättning återgifves med evig rätteligen betyder »i långa tidrymder varande», att ordet »helvete» ibland är öfversättning af ett ord, som riktigare tolkas med dödsriket och som, när så passar sig, öfversatts med »grafven» — (såsom i patriarken Jakobs ord: »Jag varder nedfarande med sorg i grafven») — ibland åter är en öfversättning af ordet Gehenna, hvilket, som bekant, var en dal utanför Jerusalem, där en ständig *renings*eld brann, samt att »en eld, som icke utsläckes», bör öfversättas med »en osläckelig eld». Man kan ju fatta, att riktigheten af dessa förklaringar blifvit bestridd af dem, som så vant sig vid den inlärda tydningen, att de ej kunna släppa den, men hvad man icke kan fatta, det är, att dessa tolkningar af människor, som kalla sig kristna, blifvit mötta med förbittring, såsom angrepp på kristendomen i dess väsen och grund! Den paulinska läran om alltings återställelse är dock på det innerligaste öfverennsstämmande med Nya Testamentets hela uppfattning af Gud såsom en kärleksrik och allsmäktig Fader, hvilken skapat människorna — icke några få af dem utan *alla* — till att blifva lika honom, hvilken älskar världen så högt, att han för den utgifvit sin ende son, — medan åter kyrkans lära om att en del af människosläktet skall dömas till eviga straff, icke kan betecknas som annat än ett proklamerande af att Gud i sin världsskapelse misslyckats: genom bristande vishet och förutseende, när han danade världen och människorna — genom bristande förmåga att vinna dessa själar, som han längtar efter — genom bristande kärlek, som icke är stark nog att till sist, oemotståndlig, väcka genkärlek hos dem, som i honom hafva sitt ursprung och genom honom sitt lif.

I alla tider har det inom kyrkan funnits män, hvilka i detta hänseende hyllat och mer eller mindre öppet uttalat en från ortodoxien afvikande och med Paulus öfverensstämmande lära. Sålunda förklarade sig ibland kyrkofäderna Gregorius af Nyssa och Clemens Alexandrinus emot teorien om eviga straff. Och Origenes, den af kyrkofäderna, som hade anseende för att i Skriften äga de djupaste studier och de klaraste insikter, hvars lysande snille och lågande tro voro så högt skattade, att han såsom kyrklig auktoritet, sattes närmast apostlarna, beträffande hvilken den själf så lärde Hieronymus förklarade, att han gärna skulle utstått alla de lidanden och förföljelser, för hvilka Origenes varit utsatt, om han blott därmed vunnit dennes insikter i den Heliga Skrift — Origenes var ibland dem som hyste och förkunnade den bestämda öfvertygelsen, att Kristi lära pekade hän på en slutlig frälsning och salighet för alla. När sju århundraden efter Origenes två västerländske kyrkofurstar, af hvilka den ene var den beryktade Hinkmar af Rheims, råkade i en hetsig strid angående predestinationslärans mer eller mindre strängt augustinska tolkning, vände sig den nyssnämnde biskopen, för att genom en auktoritets uttalande få tvisten sliten, till den lärde teologen Johannes Scotus Erigena, på den tiden lärare vid Paris' högskola. Denne afgaf sitt utlåtande genom en skrift, i hvilken han förklarade, att för visso vore den gudomliga predestinationen ovillkorligt gällande för alla människor — ity att alla själar vore genom Guds barmhärtighet förutbestämda till en evig härlighet, till hvilken de på underbara vägar af Herrens outransakliga vishet leddes. Naturligtvis blef följden häraf den, att Herodes och Pilatus strax blefvo vänner och med samfälld ifver och förbittring anföllo den, som hyllade denna »okristliga» lära.

Då Augustinus förklarar, att människosläktet i sin helhet är en »förtappelsens massa», att det är blott ett mindre antal af begynnelsen utkorade, som genom Guds frälsande, oemot-

ståndligt verkande nåd föras till saligheten, att aldrig ens den frommaste, gudfruktigaste människa kan vara viss om frälsning, emedan hon aldrig kan veta om hon är bland de i Guds fördolda rådslag utvalda och emedan hon därför, enär Gud blott åt dessa utkorade gifvit »uthållighetens gåfva», icke kan vara säker på att ej efter ett lif af böner och gudsfruktan i sista stund falla ur nåden — då är därmed förnekad Skriftens lära: Gud är kärleken. Att emellertid Augustinus har rätt i sitt påstående: för den Allvetande och Allsmäktige måste i själfva verket förutvetande och förutbestämmelse på det hela taget sammanfalla, kan ej förnekas. Men därför träffas ock hvar och en som drifver läran om de eviga straffen — han må aldrig så mycket vilja skylla sig fri från predestinationsläran — af den bittra ironien i den galliske munken Vincentii Lerinensis' satser, hvilka utdrogo konsekvenserna ur Augustini system, och bland hvilka satser äro följande:

»Kristus har icke lidit för alla människors frälsning.

Gud vill icke, att alla människor skola varda saliga, om de ock själfva vilja det.

Gud skapar den största delen af mänskligheten för att för evigt fördärfva den.

Den största delen af människosläktet skapas af Gud för att göra icke Guds utan djäfvulens vilja.

Gud är upphofvet till våra synder; Han skapar i människan en vilja, som enligt sin natur blott kan vilja det onda.

När de till den eviga döden förutbestämde bedja 'Ske din vilja', så bedja de därigenom, att de själfva må falla i synd och störtas i den eviga fördömelsen, emedan detta är Guds vilja.» —

Jesus har på det hela mycket litet uttalat sig om tillståndet i lifvet efter detta — häri olik de flesta andra religionsstiftare och högst betydligt skiljande sig från åtskilliga förkunnare af hans lära, hvilka med stor förkärlek och för-

vånande sakkännedom utbreda sig öfver ämnen, dem Mästaren tydligen ansett allt för ofattliga för i ändligheten bundna sinnen. När han någon gång yttrar sig om det, som komma skall, sker det vanligen i uttryck, som tydligen angifva sig som bilder, såsom när han talar om att de rättfärdiga skola »sitta till bords med Abraham, Isak och Jakob». Icke heller är det Jesu sak att med löften om belöning locka eller med hotelse om straff skrämma människorna — det är på annat sätt han vill vinna dem.

Men då han talar om Gud såsom alla människors fader, talar om Honom såsom den allsmäktige och den evigt barmhärtige då ligger däri antydt att en gång måste i fadersfamnen alla barn åter samlas. —

Hvad beträffar fariseismens småaktigt ängsliga omsorg om sabbatshelgden m. m., så är det ej heller svårt att därtill i våra dagar finna motstycken. Det är förunderligt, att de kristna, hvilka aldrig hört sin Mästare tala om sabbaten annat än för att framhålla det oförnuftiga i ett trälaktigt hållande däraf, annat än för att påpeka det »sabbaten är gjord för människans skull och icke människan för sabbatens», och »att Människosonen är en Herre äfven öfver sabbaten» — att dessa kristna, hvilka läsa huru Herrens apostel skrifver: »Ingen döme eder för mat eller dryck eller i fråga om högtid eller nymånad eller sabbat» *, likväl vilja fasthålla sabbatsbudet såsom ett sedebud, icke viljande besinna att det till *arten* ingalunda skiljer sig från alla dessa stadgar, som till människornas gagn och hälsa finnas skrifna i Mose böcker, såsom förbudet mot att äta svinkött och mot att bära kläder »af olika garn, ull och lin tillsammans», och att det sålunda lika litet är en *synd* att arbeta på sabbatsdagen som att öfverträda dessa

* Jfr ock Esaias I: 13, 14: »Rökverk är för mig en styggelse, säger Herren, nymånad och sabbat och festlig församling — jag lider icke synd och högtid. Edra nymånader och edra högtider hatar min själ.»

andra stadgar, hvilka i bibeln också framställas såsom gifna af Herran. Skulle väl Jesus om ett sedebud, om ett af dessa eviga bud, som utgå ur själfva Faderns väsende och på hvilka världens grundvalar hvila, säga, att det är »gjordt för människans skull» och att människan är herre öfver dem, så att hon skulle ha rätt att efter behag bryta det?* Troligen medge väl också de strängaste sabbatsifrare, att sabbatsbudet är till sitt väsen något olika de andra buden. Men, säga de, eftersom det är ett af de tio Guds bud, så är det lika fullt vår plikt att hålla det och en synd att annat än i högsta nödfall utföra något arbete på söndagen — något som i förbigående sagdt icke plägar hindra dem från att låta sitt tjänstfolk tillreda middag på söndagen, oaktadt man icke precis kan säga, att stort nödfall eller kristlig kärlek fordrar, att man på söndagen äter varm mat. Emellertid finnes, som man vet, icke i Gamla Testamentet fullt tydligt angifvet hvilka de tio buden äro, liksom de heller ej stå bestämdt skilda från hela massan af öfriga stadganden. De olika

* Af största intresse är ett uttalande af Jesus som förekommer i den s. k. Codex Bezæ — hvilken man numera, efter att ha funnit dess nära öfverensstämmelse med en nyligen upptäckt urgammal syrisk palimpsest af de fyra evangelierna, är benägen att tillmäta större auktoritet än förr; i nämnda kodex förekommer i Lukasevangeliets 6 kap. efter verserna 1—4 (i hvilka förtäljes om huru Jesu lärjungar på sabbaten plockade ax och huru han besvarade fariséernas anmärkningar däröfver) följande: »Samma dag, då Han såg en man som arbetade på sabbaten, sade han: Människa, om du vet hvad du gör, salig är du då; men om du icke vet, förbannad är du och en lagens öfverträdare.» Meningen är tydligen: Har du den inre andliga frihet, att du vet dig stå öfver sådana yttre bud — då är du en af de Guds utvalda, som känna sin Faders hjärta. Men gör du detta med en hemlig fruktan att göra något orätt — då gör du ock orätt! — Exempel på denna halfva frihet: människor som arbeta eller roa sig på söndagen men med en liten stundom uppdykande ängslan öfver att dock därmed begå en synd, finner man icke sällan bland våra dagars kristna.

kyrkorna uppgifva också något olika de två taflornas lag; i en af dem — den reformerta — ha upptagits de ord, som närmast föregå sabbatsbudet: »Sex dagar skall du arbeta» — något som måste anses alldeles riktigt, eftersom dessa ord stå midt ibland de öfriga buden, hvarför deras uteslutande väl af de bibeltrogne egentligen borde anses hart när som en förfalskning. Tillhöra nu dessa ord »Sex dagar skall du arbeta» de tio budens lag, så kan man med fullt ut samma skäl som man säger: »Det är en synd att arbeta på söndagen», säga: »Det är en synd att underlåta att arbeta en enda af veckans sex dagar». Den konsekvensen skall dock antagligen ingen vilja draga.

Att arbeta är på en gång en plikt och en välsignelse; att, frigjord från arbetet, lyfta sin själ emot Gud, det är också både en välsignelse och en plikt — se där innehållet af sabbatsbudet. Sabbatshvilan är en ovärderlig skänk till mänskligheten, och såväl i religiöst som socialt hänseende är det af största vikt att, för så vidt det låter sig göra, hvarje människa efter arbetsdagarnas tunga får en dag af ro till kropp och själ. Men att af den hvila, som skulle vara en gåfva, göra ett band och en boja — något som bland annat sker genom att förbjuda förströelser, som äro en hvila för själen — det är något som Kristus i ord och i gärning tadlat, det är i högsta måtto stridande emot den frihetens ande, som kristendomen till sitt väsen är. »I ären frie, så låter nu ingen göra eder till trälar».

* *
*

Om den formalism, som i det föregående kritiserats, är något som hufvudsakligen är utmärkande för vissa kretsar: de pietistiska och de sekteriska — hvilka senare i allmänhet synas betrakta den lilla skiljaktighet i lära de predika såsom varande af mindre vikt än sträfvandet att åstad-

komma värme i församlingslifvet men därvid tyvärr tyckas ha till valspråk: ju mera trångt, dess mera värme, — om denna ängsliga formbundenhet sålunda möjligen kan anses vara af jämförelsevis ringa vikt, så finnes det andra yttringar af formträldom, som äro långt mera allmänt utbredda och långt mera ödesdigra.

När till Mästaren från Nazaret kom en sökande människa och sporde honom: »Hvad skall jag göra att jag må få evinnerligt lif?» då fick hon till svar några ord, så enkla, att de icke kunde missförstås, så djupa och storslagna att hvarje hjärta måste af dem känna sig träffadt, så kärnfullt kortfattade, att ingen, som en gång hört dem, någonsin kan förgäta dem — de orden »Du skall älska Herren din Gud af allt ditt hjärta och af all din håg och din nästa såsom dig själf.»

Om en människa i dessa dagar till den kyrka, som kallar sig den svenska evangelisk-luterska statskyrkan, ställer samma spörsmål, så skall hon få till svar: Du skall tro på bibelns lära, sådan den är förklarad i Symbolum Apostolicum, Symbolum Nicænum, Symbolum Athanasianum, den augsburgiska bekännelsen, den augsburgiska bekännelsens försvar, schmalkaldiska artiklarna, Luthers lilla katekes, Luthers stora katekes, konkordieformeln * — allt detta tillsammans utgörande en volym

* Mången skall betrakta detta som en öfverdrift. Och formellt taget kan man ju mot det ofvan sagda invända, att den lutherska kyrkan — t. ex. i inledningen till konkordieformeln — uttryckligen fritager sig själf från beskyllningen att vilja göra sina symboliska böcker till papperspåfvar. Men ett sådant formligt frisägande hjälper blott föga, så länge ännu det stora flertalet af kyrkans tjänare och anhängare — alla de som betrakta sig och af andra betraktas som rättrogna — fordra, att den som vill anses som kristen skall erkänna en del dogmer, såsom t. ex. den om Jesu gudom. Då denna dogm icke oemotsägligt framgår ur Skriften — såsom nedan skall visas ha under de första århundradena e. Kr. de frommaste och i Skriften mest förfarne män icke så uppfattat evangelierna — och då öfverhufvud Jesus icke förklarar tron på någon dogm oundgänglig för att man skall räknas som hans lärjunge, finnas blott två

på kanske några hundra sidor och tillika med bibelns böcker erfordrande en tid af — låtom oss säga några månader — för att nödtorfteligen inhämta och uppfatta.

Det måste medges, att kristendomen högst betydligt utvecklat sig sedan sin stiftares dagar!

Klart är, att det ingalunda kan anses såsom något klandervärdt eller obefogadt, att det mänskliga förnuftet i enlighet med sin natur sträfvar att för sig klargöra och systematisera de religiösa idéer, som för detsamma framställa sig. Hvad själfva historien om kristendomens dogmbildning beträffar, så bör det för öfrigt ihågkommas, att de, som allra först sysselsatt sig med att utarbeta och framställa dogmerna, voro män, som, på samma gång de voro kristna, voro starkt påverkade af den helleniska filosofien — ja många af dem hade genom denna filosofi kommit till kristendomen; intet var då naturligare än att de skulle söka kläda idéinnehållet i en ny religion, som vunnit deras hjärtan, i formlerna af ett gammalt, väl utveckladt filosofiskt system, som var dem kärt, allra helst som den starkt ideella läggningen hos båda erbjöd så många beröringspunkter.

Om sålunda denna böjelse att omkring kristendomens ursprungliga enkla kärna bilda ett system af dogmer ur historisk synpunkt är fullt förklarlig, om den åtminstone delvis var en nödvändighet under en tid, då det gällde att med vetenskaplig klarhet precisera sin ståndpunkt gent emot den hedniska filosofien, så har likväl kyrkan — den protestantiska lika såväl som den romerskt-katolska — begått ett ödesdigert

---

sätt att förklara denna de ortodoxes fordran: endera uppställa de den därför att de själfva, hvar och en för sig, kommit till öfvertygelsen att Skriften så menar det och anse sig ha rätt äska att alla andra skola ha samma uppfattning som de (en förklaring som de antagligen skola afvisa), eller ock fordra de denna tro på dogmer, därför att af människor affattade och af människor officielt antagna symbola fastslagit dem, d. v. s. de peka på symbola och säga: Där hafven I att söka hvad I skolen tro.

misstag, när den velat göra det som är resultatet af ett mänskligt tankearbete till nödvändigt innehåll för den religiösa tron. I den strid emellan tro och vetande, om hvilken så mycket talats, beklaga sig många religionens målsmän bittert öfver den vetenskapliga kritikens intrång på trons mark. Men i självfva verket är det trons förkämpar, som — icke viljande stanna vid den enkla lära, som Kristus förkunnar såsom det enda nödvändiga, utan härtill läggande en hel del mänskliga spekulationer — för tron gjort anspråk på områden, som icke rätteligen tillhöra densamma och härigenom gjort ohållbar såväl sin egen ställning som religionens — sådan de nu uppfatta henne.

Den lutherska reformationens mål var borttagandet af människofunder ur religionen och återställandet af Kristi lära. Om än reformatorerna icke självfva uttryckligen framställde såsom sin utgångspunkt häfdandet af människotankens frihet, så gjorde de det praktiskt, när de emot hela tyngden af den romerska kyrkans auktoritet, emot hela skaran af lärda kyrkofäder och fromma martyrer satte sin egen djärfva kritik, hvilken särskilde: detta är människoverk — detta är af Gudi. Härmed proklamerade de i självfva verket, att det är det med gudomen samhörande inom människan, som ensamt genom sin intuition äger afgöra hvad som är Guds röst och hvad som icke är det.* När i våra tider ortodoxiens målsmän beskärma

---

* Man skall kanske vilja invända, att det för Luther icke gällde att sätta en inre gudingifven visshet emot en yttre auktoritet utan att uppställa en auktoritet emot en annan: Skriftens emot traditionens. Men det bör fasthållas, att äfven katolicismen ansåg som sin yttersta auktoritet bibeln och att traditionen i hufvudsak blott var den tolkning af Skriften som genom kyrkans lärdaste och frommaste män samt genom konciliernas beslut fått anseende att vara den rätta. Då nu Luther satte sin tolkning mot kyrkans — och detta ej blott för sin enskilda del utan med denna sin tolkning uppträdande som lärare för mänskligheten — måste det ju ha varit därför att han var innerligt förvissad om att, med Guds hjälp, själf hafva någon uppfattning om hvad Guds rike tillhörde. Då han säger: »Om våra motståndare göra Skriften gällande

sig öfver det »subjektivismens godtycke», som hvarje angrepp på ortodoxien för dem innebär, besinna de icke, att subjektivismen är den grundsats, från hvilken reformationen utgått, ej heller vilja de förstå, att hvad de kalla godtycke blott är en fast förtröstan till Fadren, att Han själf vill tala i sina barns hjärtan, hvarföre enhvar som ödmjukt och ärligt söker lyssna till Guds röst i sitt inre, kan våga hoppas att förnimma hvad som är sanning.*

Men om jag tror, att Gud talar till mig i mitt hjärta, skall jag då ej kunna tro, att Han äfven talat till andra och — ifall dessa andra i sanningens insikt och trons hemlighet tyckas vara längre hunna än jag — att Han talat till dem med långt större klarhet än till mig? Jo, visserligen. Men en människa kan icke för andra återgifva det inre ljus hon emottagit utan att det bryter sig igenom hennes egen individualitet,

---

mot Kristus, så göra vi Kristus gällande mot Skriften», kan han därmed ej ha menat annat än att för honom i hans hjärta och medvetande, liksom för hvar och en som känner och älskar Kristus, var Kristus en hel och lefvande och verklig gestalt, så att han om honom kunde säga — likasåväl som vi kunna säga det om en människa som vi känna och hålla kär —: »Detta *kan* han ej ha menat, I mån säga hvad I viljen! Jag känner hans hjärta och vet att det är omöjligt att detta skulle vara hans mening.» Därför säger ock Luther: »Du pockar på rätt med Skriften — — Därom bekymrar jag mig ej; må du allt fortfarande åberopa dig på tjänaren, men jag trotsar på Kristus, som är den rätte herren och kejsaren öfver Skriften», samt förklarar, att han »alldeles icke frågar efter Skriftens språk, äfven om man anförde ännu flere emot honom». Huru fri han är från all slafvisk auktoritetstro äfven ifråga om Skriften, det visas för öfrigt bäst af de helt subjektiva grunder han anför, då han förnekar några af bibelns böcker rätten till kanoniskt anseende: »Min ande kan icke finna sig i boken», säger han sålunda om Uppenbarelseboken.

* Naturligtvis är här ej tal om annat än de andliga sanningarna. De som söka af någon röst i sitt inre utleta hvad de ha att göra i det eller det speciella fallet — där det ej är fråga om rätt eller orätt — ge sig in på något mycket vanskligt.

utan att det tager färg af hennes egen mänskliga ofullkomlighet. Därför kan aldrig en bristfull människa blifva en medlare emellan mig och min Gud. Därför kunna andra människors ord och erfarenheter väl stundom vara mig af mycket gagn och till ledning på vägen till Gud, men de kunna också missleda, och de få i alla händelser aldrig vara bindande för min tro.

En människa är det som vi helt kunna tro på, till *en* människas meddelanden om Gud kunna vi obetingadt och af fullaste hjärta sätta vår lit — det är till den människans Jesu Kristi. Ty han är icke lik andra. Hos honom finnes ingen fläck eller ofullkomlighet; hos honom återspeglar sig Fadrens väsende i ren och oförfalskad härlighet; före tidernas begynnelse har han lefvat i umgängelse med Fadren, aldrig någon tid genom synd skild ifrån Honom, och till allt hvad han oss om sin Gud och vår Gud uppenbarat, säger vårt hjärta ja och amen, i fröjdefull visshet att i honom bor sanningen.

Af Sonens uppenbarelse känna vi Guds väsende, genom honom veta vi, att vi kunna gå till Gud såsom till en älskande Fader, och i denna visshet kunna vi, vilja vi blott af Honom själf emottaga det inre ljuset, medan vi förkasta allt som står i strid med Hans röst i vårt hjärta.

Ortodoxiens fasthållande vid ord och former, dess häftiga motvilja mot talet om den inre gudomliga rösten såsom i grunden ensamt afgörande för människans uppfattning af och förhållande till Gud, är egentligen ett uttryck af den urgamla rationalism, för hvilken religionens grundtanke — själens umgänge med Gud — alltid varit en förargelse och en galenskap — som, utan att öppet bekämpa denna tanke, i alla tider sträfvat att i stället för detta inre samband sätta den yttre auktoriteten af ett system af trossatser.

Ingen har starkare än Paulus häfdat subjektivismens grundsats. Han berättar i Galaterbrefvet huru han, efter den underbara händelse på vägen till Damaskus som blef en

vändpunkt i hans lif, »icke rådförde sig med kött och blod», icke for upp till Jerusalem, »till dem som voro apostlar före mig», utan begaf sig bort till Arabien för att i ensamheten söka umgängelse med sin Gud. Om den Ananias, hvilken i Apostla-Gärningar — som på ett starkt förmildrande sätt skildra schismen emellan Paulus och de öfriga apostlarna — framställes såsom undervisande Paulus i Damaskus, nämner denne intet, tvärtom säger han uttryckligen: »Det evangelium, som af mig blifvit predikadt, har jag icke lärt af någon människa utan genom uppenbarelse af Jesus Kristus». Det var i Arabiens öknar, under tre års ensliga själsstrider, under bön och grubbel som han hade den inre umgängelse med Gud, hvilken ledde till hans sedan så trosvissa åskådning. Det var ock under denna tid — måhända äfven sedan — han hade de syner och uppenbarelser, på hvilka han ibland i sina bref häntyder. Att det likväl ingalunda var på de erfarenheter han hämtat från dessa visionära uppenbarelser han stödde hela sin åskådning är alldeles tydligt; dessa syner skildrar han som outsägliga, saliga förnimmelser, men den tro han säger sig ha lärt af Mästaren själf och som han med så mycken klarhet och skärpa framställer måste uppenbarligen ha vuxit fram inom honom i stunder af på en gång det klaraste medvetande och den djupaste intuition. Först sedan han i ensamheten kommit till klarhet, begaf han sig till Jerusalem »för att lära känna Kephas». Men han dröjde där blott i femton dagar. Huru mötet emellan dessa båda aflupit, kunna vi ungefär gissa oss till. Att Paulus vid sin ankomst till Jerusalem möttes med en viss misstro af de andra lärjungarna, säger oss t. o. m. Apostla-Gärningar, och det var ju ock mycket naturligt, att man ej strax kunde glömma förföljaren Saulus. När det emellertid befanns, att Paulus nu af lika brinnande hjärta var Kristi vän som han förut varit hans ovän, torde Petrus och de andra apostlarna, naturligt nog, ha menat, att han vore kommen för att af dem, som

känt Herren, få lära allt hvad de visste. Men snart märkte de till sin häpnad, att denne, ehuru han visserligen gärna ville höra allt hvad de hade att förtälja om Jesu lif och hans uttalanden, dock menade sig om hans lära, om andemeningen af hans yttranden, veta fullt så mycket, ja, mera än de som följt Mästaren under hans vandring på jorden. Man kan ana, att Petrus med ett ganska förklarligt mänskligt högmod kände sig förnärmad, när denne, som aldrig talat med Jesus, företog sig att disputera med den främste af apostlarna om hvad mästaren egentligen menat i den och den saken. Att åter Paulus med sin öfverlägsna intelligens och sin högre bildning stundom kunde blifva otålig öfver Petri något trångsinta fasthållande vid gamla stadganden, öfver hans anspråk på att förstå allting bättre, därför att han personligen känt Jesus, är lätt att tänka sig. Pauli omdöme om dem af apostlarna han träffat och om deras begåfning framlyser tydligt nog i Galaterbrefvets andra kapitel, när han om dem säger: »Och hvad angår dem som ansågos något vara — hurudana de voro kommer mig icke vid, Gud har icke anseende till personen — så hade dessa intet att meddela mig.» Att Paulus under sin lärareverksamhet ofta möttes af ett från judekristna utgående motstånd, grundadt därpå att hans apostlaembete blott stödde sig på befallningar, dem han i sitt inre af Gud emottagit, det framgår tydligt af flere hans epistlar till församlingarna; för att styrka sin rätt till apostlanamnet måste han upprepade gånger åberopa sig på hvad han gjort och lidit för evangelii skull.

Hela djärfheten i Pauli subjektivism framlyser bäst, när man besinnar, att då på ifrågavarande tid intet skrifvet evangelium fanns, representerade dessa Jesu apostlar — dem han icke ville rådföra sig med, dem han förklarade ha intet att lära honom — för honom ungefär detsamma som Skriften för oss. Den kännedom om Jesus han såsom dennes samtida hade borde ungefär kunna motsvaras af den som vi alla, som

växt upp i ett kristet land och åtnjutit undervisning i den kristna religionen, insupit. * Men om någon nu skulle säga, att han i allmänhet bättre hör Guds röst i ensligheten än när han läser i Skriften, att han snarast läser denna »för att lära känna Kephas» eller Paulus eller någon annan af de bibliska författarna — huru skulle månne de ortodoxe bedöma detta?

Under de år, då Luther — såsom en af hans biografer säger — »genom omständigheterna lyftes öfver sig själf» — eller, såsom man ock skulle kunna uttrycka det: då de stora kraf Gud ställde på honom gjorde honom stor — under dessa första år af hans offentliga verksamhet, då hela hans framträdande var ett djärft och storslaget häfdande af den sant evangeliska tanken om människoandens frihet, då var reformationen inne på den rätta stråten. Att Luther sedan till en viss grad afföll från sig själf, det kunna vi ej undgå att se, om vi än med åtanke af huru mycket stort han dock verkat och hvilka svårigheter han var utsatt för, må afhålla oss från att klandra honom. Men det var likväl en brist i den innerliga och fasta förtröstan till Fadren som han själf förklarat vara kristendomens kärna, när han, förskräckt af en del oroligheter och misstolkningar, icke mer litande på sanningens egen kraft att själf oemotståndlig göra sig gällande, företog sig att med ord och formler binda de själar, hvilkas frihet han nyss med så mycken oräddhet förkunnat. Visserligen var det ingen af reformatorerna, som afsåg att af t. ex. den s. k. augsburgiska bekännelse de gemensamt affattade göra den »papperspåfve» som den lutherska kyrkan sedan gjort den till — något som ju framgår af reformatorernas

---

* I vissa afseenden var naturligtvis Pauli kännedom större: en större detaljkunskap om Jesu lif än hvad vi äga kunna vi hos honom antaga. Men å andra sidan kunna vi genom hela den historiska utvecklingen efter Kristus få en helt annan öfverblick af Jesu betydelse för mänskligheten än hvad som var möjlig för en hans samtida.

egen förklaring beträffande nämnda bekännelse, att den såsom mänsklig väl kunde vara behäftad med misstag — men det var dock i flere hänseenden en ödesdiger väg den käcke augustinermunken under senare år slog in på, det var dock en bedröflig bokstafsträldom han visade, när han med sådan ihärdighet afböjde Zwinglis försök till ett närmande emellan de båda reformerande kyrkorna. Naturligtvis bestod Luthers fel icke däri att han fasthöll vid den tolkning af bibelordet som han ansåg vara den riktiga, utan däri att han — blott därför att de i ett och annat hade olika åsikter med honom själf — vägrade att samverka med män, som dock visat så mycket hängifvet nit för evangelii sak och förklarade dem »icke hafva Kristi ande». »Detta skolen I tro, annars ären I icke kristna.» Och fortskridande på denna väg, förklarande nödvändigt hvad Kristus icke förklarat nödvändigt, gående allt längre i bokstafsträldom, har den ortodoxa lutherska kyrkan med afseende på tankens frihet i denna stund föga att berömma sig af framför den katolska. *

Ty — i grunden — hvad är väl skillnaden emellan katolicismens: En rättrogen katolik tror på bibelns lära, *sådan* denna genom kyrkomötens och påfvens beslut blifvit förklarad, och den lutherska kyrkans: En evangelisk kristen tror på bibelns lära, *sådan* den i augsburgiska bekännelsen m. fl. skrifter är tolkad.

Den katolska kyrkan har likväl konsekvens nog att förklara de kyrkomöten och kyrkans lärare, på hvilkas auktoritet hon åberopar sig, vara af Gud direkt inspirerade och bevarade från misstag, och hon kan sålunda från sin stånd-

* Något som visserligen icke hindrar att i praktiken skillnaden emellan de båda kyrkorna blir betydlig, eftersom i den katolska kyrkan den enskilde faktiskt öfverlämnar omsorgen och ansvaret för sin själs välfärd till prästen, som så att säga tager den på entreprenad och garanterar frälsning, ifall hans föreskrifter åtlydas, medan den protestantiska kyrkan dock låter hvar och en själf svara inför sin Gud.

punkt påstå, att det är uteslutande på Guds ord hon stöder sin lära. Den lutherska kyrkan däremot framställer icke såsom hafvande stått under särskiid gudomlig ledning de personer och kyrkomöten, som affattat hennes symbola — något som hon också näppeligen skulle kunna göra, enär hon i så fall skulle ha mycket svårt att förklara hvarför t. ex. det tridentinska mötet icke skulle vara lika mycket af Gud ingifvet som det nicenska. Genom att ålägga sina medlemmar att utan gensägelse tro på bekännelser, som af bristfälliga människor affattats, har den protestantiska kyrkan öppet frångått sin egen grundsats: att en kristen människa skall stödja sin tro på Guds ord allena. För hvarje gång hon tvingar dem som vilja blifva Kristi läras förkunnare att aflägga löfte om fasthållande vid dessa af människor sammansatta symbola, för hvarje gång hon förmår ett omoget barn att lofva tro på det, som dock icke alldeles oemotsägligt framgår af den Heliga skrift, sviker hon denna sin fundamentalprincip.

Den protestantiska ortodoxien tillåter människotanken att, trogen den instinkt som Gud hos den nedlagt, söka efter sanningen — *för så vidt* nämligen denna tanke kommer till de resultat, som en gång för alla äro fastslagna genom Symbolum Apostolicum, Symbolum Nicænum etc. etc.

Det är — det måste medges — en något imaginär frihet!

Men — säga många — skulle icke så många lärda och fromma män, hvilka ägnat sitt lif åt studiet af den Heliga skrift, förstå denna bättre än en enskild människa? Hvilken förmätenhet att vilja sätta sitt omdöme emot alla dessas! Hvilken brist på ödmjukhet och barnasinne att ej hålla fast vid de trossatser i hvilka man sedan barndomen uppfostrats och hvilka varit dyrbara för så många gudfruktiga hjärtan!

De, som så säga, ställa sig alldeles på katolicismens ståndpunkt. Hvad, säga denna läras anhängare, ha vi icke många århundradens tradition för oss? Ha vi icke med oss

otaliga lärda kyrkofäder, ha vi icke legioner af vittnen och martyrer? Hvilket högmod af dessa reformatorer, som djärfdes påstå, att de bättre än alla dessa förstodo Skriften — som gåfvo sig till att kritisera en tro, hvars frälsande sanning blifvit bepröfvad af så många, som för den offrat sitt blod!

Litar man till människors vittnesbörd, så kan det icke hjälpas, att den katolska kyrkan har ett mycket stort öfvertag. Än i dag räknar den ett långt större antal troende än den lutherska. Om nu än protestanterna äro böjda för att anse, att det inom katolska kyrkan icke finnes mycket verkligt religiöst lif, så är dock detta något, som ej kan bevisas och som därför ingalunda kan nyttjas som argument. Vi kunna ej med säkerhet i fråga om en människa, med hvilken vi dagligen äro tillsammans, veta om hon har ett verkligt religiöst lif eller icke; huru vanskligt är det icke då att i fråga om ett helt kyrkosamfund fälla något säkert omdöme! Och vi kunna vara vissa om att katolikerna å sin sida äro öfvertygade om att protestantismen saknar lif och värme — »denna kalla och hårda lära», som de säga. —

Man måste göra klart för sig, att det här är fråga om ett antingen — eller. *Endera* tro vi på Guds ord, sådant det, i Skriften uttaladt, finner gensvar i djupet af vårt hjärta, *eller* på människors auktoritet. Ett tredje gifves icke. Endera hvilar min kristna tro därpå, att jag blifvit af människor undervisad i ett af människor affattadt trossystem, hvilket förklarar sig hvila på en af människor författad och af människor tolkad berättelse om den gudasändes uppenbarelse på jorden, eller ock beror den därpå att, likaså omedelbart och oemotståndligt som det torra träet, när elden nalkas det, flammar upp och brinner, lika så oemotståndligt blir min själ, när den mötes af Kristi uppenbarelse om Fadrens kärlek, strax gripen af vissheten om att just sådant måste den evige Guds väsen vara.

Hvarje människa måste själf förnimma Guds ord inom

sig, måste själf skapa sin tro, själf söka sin himmel, själf i sitt inre känna den oändlige. Detta är den protestantiska kristendomens lifstanke. Detta »själf» står icke i någon motsats till Gud, hvilken — det faller af sig självt för den som tror på Gud såsom alltings Fader och uppehållare — är den, »utan hvilkens kraft vi intet förmå» som »verkar i oss all god gärning» och sålunda också hos oss upptänder denna tro; detta »själf» står i motsats till det beroende af andra människors åsikter och föreställningar, i hvilket ortodoxien vill ställa oss.

Den store förnekaren Nietzsche's ord att man måste »spänna egna vingar till flykt mot egen himmel» — det innefattar just hvad kristendomens ande i sin ursprungliga, storslagna friborenhet kräfver af människan.

Den heliga skrift själf kan af en kristen erkännas som Guds ord blott på den grund att, när vi med hjärtan öppna för sanningen läsa den, förnimmer vår själ dess innehåll såsom utgånget af gudomen. Äfven här är det fråga om att välja mellan människor och Gud: *endera* lita på de människor, genom hvilka denna bok kommit mig tillhanda — ett förlitande på en hel rad af öfversättare och afskrifvare, hvilka ofta rätt betydligt differerat i uppfattning — på en hel följd af kyrkofäder och kyrkomöten, hvilkas diskussioner och voteringar bestämt hvilka böcker som skulle intagas i den kristna kyrkans kanon, en tro som måste oroas, när Luther förklarar, att han för sin del anser som icke kanoniska Jakobs bref, Jude bref, Ebreerbrefvet och Uppenbarelseboken, — som måste rubbas genom den vetenskapliga bibelkritikens upptäckter af att den eller den läsarten icke öfverensstämmer med de äldsta handskrifterna, — som skulle kunna skakas i sina grundvalar, ifall möjligen en dag i något aflägset österländskt kloster upptäcktes en kodex från första århundradet, som vore betydligt afvikande från dem vi känna — en tro, som i bästa fall stöder sig på berättelserna af fyra Jesu samtida och lär-

jungar, hvilka dock voro människor och kunna ha missförstått mästarens ord eller oriktigt ihågkommit dem — samt ju äfven i somligt afvika från hvarandra — *eller* ock en tro på den Evige själf, en förtröstan på att Den, som skapat oss och gifvit oss en gnista af sin egen ande, skall, när vi ödmjukt och ärligt sökande efter sanningen nalkas honom, hafva makt nog och kärlek nog att uppenbara sin sanning i våra hjärtan, så att »vår ande vittnar med hans ande» om hvad som är af honom utgånget, hvad som är af oförgängligt och evigt värde. Vi veta, att han »skrifvit sin lag i hedningarnas hjärtan», så att äfven de lågt stående människor, som i stenar och träbeläten tillbedja gudomligheten, förnimma något af den Guds röst i hjärtat som vi kalla samvete; skulle det då vara en förmätenhet att tro, att de, som fått del af Kristi uppenbarelse om Fadren, skola kunna känna denna uppenbarelses visshet bekräftad genom den Guds röst i deras hjärtan, som därtill jakar?

Det finnes de som säga, att det gifves dock ett tredje. De förklara, att bibeln är helt och hållet af Gud själf ingifven, så att när vi tro på bibeln, behöfva vi icke vare sig lita till mänsklig auktoritet eller till den röst inom oss, som skulle afgöra hvad som är af Gudi.

För det det första är det emellèrtid ingen, som är konsekvent i denna åsikt: att hvar detalj i bibeln är af Gud ingifven. När Paulus förbjuder kvinnorna att bedja med obetäckta hufvuden, på det att de ej må fresta änglarna till synd, eller på ett annat ställe icke tillstädjer dem att fläta sitt hår, så är det ingen, som tar sådant för en befallning från Gud, som bör i alla tider åtlydas. När i första och andra kapitlet af 1 Mose bok förekomma betydligt olika versioner af skapelsehistorien, så kan ingen tro bokstafligt på dem båda, eftersom de i flere hänseenden motsäga hvarandra. Ingen tänker heller på att anse den mosaiska lagen i dess helhet bindande för en kristen, oaktadt det i bibeln förklaras,

att alla dess bud äro gifna af Gud och oaktadt dess föreskrifter endast i ett par afseenden — såsom i fråga om förtärandet af orena djur — äro uttryckligen upphäfda i det nya testamentet. Men så snart man i fråga om en enda vers i bibeln öfvar kritik, så att man säger: »Detta är icke sant eller icke för oss giltigt», så har man i själfva verket öfvergifvit ståndpunkten: en ofelbar, alltid närvarande gudomlig inspiration i Skriften. Och man har då intet att förebrå dem som i fråga om hela bibeln följa apostelns regel: Pröfven allt!

För det andra: hvaraf veta väl de som påstå, att Skriften är af Gud ingifven, att så förhåller sig? De gammaltestamentliga profeterna förklara sig visserligen vara af Gud ingifna men icke de öfriga bibliska författarna. Lukas skrifver till sin vän Teofilus, att då många andra tagit sig före att beskrifva Jesu lif, så har ock han, som från början sorgfälligt tagit reda på allt, funnit skäl att därom meddela en berättelse; Paulus skrifver till församlingarna delvis helt enskilda meddelanden — ingendera förklarar sig vara af Gud ingifven att skrifva. Däremot finnes det ett ställe i bibeln, som uttryckligen förklarar sig *icke* vara af Gud ingifvet: det är det ställe i Korintierbrefvet, där Paulus, efter att angående en föreskrift ha sagt: »Detta säger icke jag utan Herren», senare om något annat säger: »Detta säger jag; icke Herren», samt yttermera om något annat: »Om detta har jag icke någon Herrans föreskrift, utan jag säger min mening.» Detta ställe borde ensamt vara tillräckligt för att omöjliggöra teorien om verbal-inspiration.

Ännu ett slående bevis mot denna teori är det som kännare af bibelns grundspråk påvisat: att på de allra flesta ställen där Jesus citerar gamla testamentet äro hans citat icke ordagranna — ofta nog ganska fria.

De, som fasthålla vid teorien om verbalinspiration, göra det därför att de blifvit af människor bibragta densamma,

därför att den är för dem en nedärfd tradition. Och sålunda blir denna blinda tro på bibelordets auktoritet i själfva verket, också den, en tro på människors auktoritet.

Men säger man, att man tror bibeln vara Guds ord, därför att man känner, att det måste vara Guds stämma, som däri talar, så har man därmed medgifvit såsom det ytterst normgifvande för all religiös tro denna inre röst, detta »subjektiva godtycke», som för de strängt ortodoxa är så förhatligt.

När en tysk teolog af den yngre skolan — Köhler — säger, att blott det i bibeln är för mig Guds ord, som af mig såsom ett ord ifrån Gud förnimmes, så har han därmed uttalat den äkta protestantiska grundtanken, att intet slags mänsklig auktoritet får ställa sig emellan själen och Den, som är dess skapare, dess ursprung och dess mål.

Enhvar, som i Skriften möter Kristi gestalt, i dess lefvande, slående verklighet, måste, ifall han ej är af fördomar alldeles förblindad, säga till sig själf: Denna personlighet kan icke vara uppdiktad. Äfven den i religiöst hänseende indifferenta kritiken erkänner numera detta. Vidare måste man säga sig: Denne Jesus, så lefvande, så mänsklig, huru fullkomlig är han icke på samma gång! huru kärleksfull, huru helig — utan *ett* drag af själfviskhet, af falskhet, af småsinne. Och man skall förstå, att just denna fullkomlighet är ett bevis för sanningen af den bild evangelierna gifva oss. Ty ingen människa af dem, som för nitton hundra år sedan lefde, skulle ha kunnat dikta en gestalt, hvars sedliga halt och väsen stått absolut höjda öfver vår tids kritik. Så mycket har dock mänskligheten sedan dess gått framåt och förfinats i sin moraliska uppfattning, att vi ofelbart skulle märka någon svaghet eller någon fanatisk öfverdrift, något klumpigt eller något enfaldigt eller något löjligt i en idealbild, tecknad för nitton hundra år sedan. Man behöfver blott påminna om Buddha och Muhammed: den ene skildrad af hängifna lärjungar, som i honom sågo gudomen inkarnerad, den andre genom fram-

ställandet af sina tankar och åsikter, drömmar och uppenbarelser skildrande sig själf — båda bilderna gifna med afsikt att framställa en af gudomen uppfylld människa. Med alla de förtjänster vi hos båda erkänna, huru mycket finnes ej hos dem att kritisera, huru mycket af ensidighet, fanatism och stundom t. o. m. löjlighet. Och när intet sådant finnes att upptäcka hos Jesus, så är det — det måste medgifvas — därför att han är för alla tider det sedliga idealet själft, en fullkomlighetens urbild. Och om man blott något kommit till insikt om huru bristfälliga människor äro, huru äfven de som vi beundra — de människor vi möta i historien såväl som de vi i verkligheten råka — hafva mycket som är smått och icke en sida i sin karaktär, som är fullt fläckfri, då man förstått huru blandade motiven äro äfven till ädla och stora handlingar, huru intet är absolut, intet fullkomligt — då skall man inse och erkänna af hvilken oerhörd betydelse detta är, att det dock på jorden funnits något, som varit fullkomligt, att världen dock sett *ett* lif, som varit rent och utan fläck. Ty — det måste enhvar, som vill vara ärlig, medgifva — det är härvid af alls ingen betydelse, att vi om den största delen af Jesu lif intet veta och att den lefnadsteckning vi af honom äga är ganska kort och knapphändig. Så bemängda med ofullkomlighet äro vi alla, att hvarje lefnadsskildring af någon annan än den ende helige skulle, ifall där funnes en skymt af evangeliernas lefvande åskådlighet, af deras karaktäristiska drag och detaljer, ifall den visade oss en människa i alla de olikartade, svåra, oändligt pröfvande omständigheter, i hvilka denne de lidandes förlossare för oss framträder, otvifvelaktigt visa drag af svaghet, af brist och ofullkomlighet. Den som i alla dessa bittra pröfningar orubbligt bibehåller sin storslagna, höga ro, sin lugna vishet, sitt kärleksfulla sinne, sin styrka och sin ödmjukhet, sin sannfärdighet och sin ståndaktighet — den har — det kan icke motsägas — också i lifvets alla skiften stått profvet. Och vi känna, gripna af vördnad,

att vi helt enkelt äro skyldiga att tro denne man vara sannfärdig, när han säger oss, att han är sänd af den Evige, att han om dennes väsen och rådslut vet mera än vi, att han kommit för att lära oss sanningen och föra oss till den Fader, som älskar oss och vill draga oss till sig. Ja, vi känna, att om han än aldrig uttryckligen förkunnat, att han stått den Allrahögste nära såsom ingen annan och att han kommit hit såsom en uppenbarelse i det ändliga af den Oändlige, så borde vi dock ha förstått det. Ty aldrig hvarken före eller efter honom har denna ofullkomlighetens värld skådat något som varit fullkomligt. Denne ende, som varit ren och helig, måste med nödvändighet hafva lefvat i den innerligaste, mest oafbrutna gemenskap med gudomen.

Sålunda: vi tro på Skriften, icke därför att vi från barndomen blifvit lärda, att den är Guds ord, utan därför att vårt hjärta känner sig där möta den gudomliga sanningen; vi tro på Kristus, icke därför att Mattheus och Markus berätta oss om hans underbara gärningar eller därför att Johannes säger oss att han är Guds son, utan därför att vi i Skriften mött honom själf, därför att vi sett honom för vårt inre öga såsom en lefvande och härlig gestalt, därför att vi hört hans röst i vårt hjärta, därför att vi älska honom och därför att vi förstå, att det att liksom han sträfva till att lyfta mänskligheten emot Gud är det största vi kunna sträfva till här på jorden.

»Se, nu tro vi icke längre för ditt tals skull, utan vi hafva själfva sett och förnummit, att denne är för visso Kristus.»

Andra människors ord — skrifna och talade — kunna vara oss till ledning för att finna Kristus, men det som är tro i religiös mening, det är att själf hafva sett och känt honom.

* * *

Nu är det i våra dagar många kristna, som erkänna, att de kyrkliga bekännelseskrifterna icke behöfva vara för tron ovillkorligt bindande — det är också vissa saker i dem, såsom t. ex. den augsburgiska bekännelsens förklaring att odöpta barn blifva osaliga och den s. k. athanasianska bekännelsens häftiga anatemata öfver oliktänkande, som kyrkan själf synes helst vilja stillatigande gå förbi —; det är också rätt många, som medge, att man vid läsningen af bibeln måste bruka sitt förnuft och för att rätt förstå den ej hänga upp sig på lösryckta verser utan taga hänsyn till hvad som är öfverensstämmande med Skriftens anda i dess helhet.

Men de flesta mena likväl att, om man än kan medgifva en viss frihet åt den enskilda uppfattningen, så är det dock några af dogmerna, hvilka ovillkorligen måste erkännas af den som vill räknas för kristen. Och bland dessa grundsanningar sätta de främst läran om treenigheten och om Kristi gudom.

Det kunde vara nog att svara dem som förmena, att utan tron på dessa dogmer står icke frälsning att finna, med att hänvisa till Kristi egna ord, när han blef tillspord om vägen till evinnerligt lif: »Du skall älska Herren din Gud af allt ditt hjärta, af alla dina krafter och af all din håg och din nästa såsom dig själf.» Icke en antydan om att härjämte erfordras en rätt insikt i gudomens väsende och i Sonens egenskap af att vara på en gång Gud och människa. Det kunde vara nog att påminna om orden till synderskan: »Gack, din tro hafver frälst dig», och om löftet till röfvaren på korset: »I dag skall du vara med mig i paradiset» — ett löfte, som icke åtföljdes af någon upplysning angående dessa mysterier, fastän den som mottog detsamma icke kunde veta något om dem. Ty om han än trodde, att Jesus var Messias, den utlofvade, kunde han dock icke tro, att han var Gud, enär enligt judarnas förväntan Messias icke var annat än en människa.

Lärjungarna bådo en gång: »Herre, lär oss att bedja». Och Mästaren gaf dem såsom en ledning för deras andakt en härlig bön. Är det icke sannolikt, att de också någon gång bedt: »Lär oss hvad vi skola tro»? Men antingen de gjorde detta eller ej — ett är visst: aldrig har Jesus gifvit sina lärjungar och genom dem mänskligheten någon föreskrift: Detta och detta skolen I tro. Är det möjligt, är det tänkbart, att den som, efter hvad han själf sagt, var kommen i världen för att lära människorna sanningen, för att föra dem till frälsning och evigt lif, skulle ha försummat att med klara och tydliga ord säga dem hvad de hade att tro i fråga om Fadrens treeniga väsende och om hans egen på en gång gudomliga och mänskliga natur, ifall en rätt insikt häri varit af någon afgörande vikt för deras eviga frälsning?

Då nu Jesus aldrig framställt någon formlig trosbekännelse, aldrig förklarat en riktig uppfattning af och tro på nyssberörda mysterier vara nödvändiga för frälsningen, men uttryckligen sagt ett lif i kärlek till Gud och människor vara det enda nödvändiga — är det icke då en förmätenhet utan like när människor företaga sig att mästra den gudasände och säga: Nej, detta är dock icke tillräckligt — ännu erfordras därtill att tro på det och det?

Många mena likväl, att om än Jesus icke, vid de tillfällen då han åtspordes om salighetens väg, förklarat för nödvändiga tron på en treenig Gud och på hans egen gudom, så är detta likväl på andra ställen i bibeln så tydligt uttaladt, att man, ifall man öfver hufvud vill fästa något afseende vid Skriftens ord, måste sätta tro till dessa läror.

Må man emellertid söka i tanken försätta sig i den situationen att man, efter att aldrig ha hört ett ord om nämnda trossatser, finge gamla och nya testamentet att läsa — skall nu verkligen någon människa, som vill vara ärlig, kunna påstå, att hon tror sig i så fall genom att läsa de bibliska böckerna ha kunnat komma till det resultat, att där läres en

treenig Gud? Må man tänka sig, att man åt en hedning, som intet vet om den kristna kyrkans dogmsystem, ger en bibel — tror man verkligen, att denne hedning, vore han än så intelligent, studerade han än Skriften med den största flit, någonsin af sig själf skulle komma på den tanken, att den Gud, om hvilken där talas, är en trefaldig Gud, i hvilken alla de tre personerna äro »eviga, oskapade, jämlika, så att ingen är den förste eller den siste?»

Skulle emellertid någon vara så behärskad af nedärfda föreställningar, att han tror sig finna dessa läror i Skriften oemotsägligt uttalade, så kan det vara skäl att betrakta det vittnesbörd, som den äldsta kristna kyrkan med afseende härpå ger. Man skall då finna, att de äldsta kyrkofäderna alls intet veta om treenigheten. Tertullianus (i 3:dje årh.), hvilkens kända »Credo quia absurdum» tillräckligt borgar för, att den mannen icke af något slags rationalism skulle ha förhindrats antaga hvadhelst kyrkan ansåg renlärigt, säger, att den helige ande snarare är att betrakta som en kraft än som ett personligt väsen. Likaledes förklarar han, att Kristus icke funnits af evighet — något som naturligtvis innebär ett förnekande af att han är Gud. »Det var en tid då icke synden fanns, ej heller Sonen, hvarföre Gud då ännu ej var hvarken domare eller Fader.» Justinus Martyren (i 2:dra årh.) säger att Ordet och den helige ande äro en och samma person. Lactantius († 330), förklarar att Gud är tvåfaldig: Fadren och Sonen. Athenagoras (i 2:dra årh.), en af de förste apologetiska kyrkofäderna, förklarar — i den skrift till kejsar Marcus Aurelius, hvari han tager kristendomen i försvar mot åtskilliga hedningarnas beskyllningar — att Sonen är Fadrens visdom eller förstånd och Anden en gudomlig kraft. Gregorius af Nazianz (i 4:de årh.) säger, att många teologer anse det Anden är blott en kraft, ej en person. Hilarius af Poitiers (i 4:de årh.) anmärker — med en viss gallisk nykterhet — att om den helige ande är det klokast att afhålla sig från



att yttra vare sig det ena eller det andra och endast konstatera dess skriftenliga tillvaro. Hela den antiochenska teologiska skolan — som i det tredje århundradet var lika så ryktbar som den alexandrinska — lärde, att Sonen var underordnad Fadren. Både Clemens Alexandrinus († omkring 230) och Origenes († 254) funno det obestridligt, att med Ordet, om hvilket talas i de båda första verserna af Johannesevangeliet och som »var Gud», menas icke Kristus utan den gudomliga visheten — Ordet sålunda, i likhet med den platonska spekulationens Logos, uppfattadt icke såsom en självständig person utan såsom Gud betraktad i sitt förhållande till världen. Origenes lärde, att Sonen var en af Guds skapade varelser, att både Sonen och den helige ande stå oändligt långt under Fadren och att det är stridande emot kristendomens anda att med böner vända sig till dem. Det är sant, att Origenes blef anklagad för kätteri, men detta var — åtminstone af hans samtid — icke så mycket i anledning af hans åsikter beträffande Kristi person som för det förkunnande af själarnas föruttillvaro och allas slutliga frälsning, hvilket kyrkan ansåg så farligt.

Det är i själfva verket ingen af kyrkofäderna före det fjärde århundradet som icke i någon punkt beträffande Guds väsende och Sonens natur är »kättersk.» Hos Lactantius — en skriftställare som utom sin värdighet af kyrkofader har den af vederbörligen kanoniseradt helgon — har en af nitälskan uppfylld person upptäckt icke mindre än nittiofyra »villomeningar», och då det blef anmärkt såsom ett förbiseende, att Clemens Alexandrinus aldrig blifvit officiellt kanoniserad samt Benedikt XIV i anledning däraf lät föranstalta en granskning af dennes verk, blef resultatet häraf, att den berörde kyrkofadern förklarades alldeles oberättigad till en sådan ära, emedan hans skrifter vimla af kätterier i fråga om kristendomens fundamentalsanningar. Den ortodoxi, som sedan gjort anspråk på att vara den kristna kyrkans ursprungliga lära, fanns icke

före det fjärde århundradet. När sålunda denna ortodoxi icke hvilar på någon ursprunglig tradition — hvilket afstånd innebär icke trehundra år! — så kan man ej annat än med någon undran spörja, hvarför just det fjärde århundradets åsikter skola vara bindande för vår tro. Särskildt för en protestantisk uppfattning kan det ej annat än vara påfallande, att samtidigt med den färdigbildade ortodoxien gör den specifikt katolska andan sitt intåg och att alla de stora förkämparna för den segrande rättrogna läran i det fjärde seklet i ett eller annat afseende äro representanter för en afgjord katolicism. Sålunda är Basilius, (i 4:de årh.), den store biskopen af Cesarea — själf som det tyckes lockad till eremitlifvet lika mycket af det natursvärmeri, som uttalar sig i hans hänförda skildringar af den vackra dal i Pontus, där han, icke långt från floden Iris' snabba böljor, uppbyggt sin hydda, som af böjelse för asketism — den förste som i Asien inför ett ordnadt munkväsen; han är ock bland dem som i hög grad främjat helgondyrkan (han kallar martyrerna »medhjälparna vid hvarje bön, de kraftigaste medlare, världens stjärnor»); likaså Johannes Chrysostomus, den orädde sedepredikanten inför ett tygellöst och ursinnigt kejsarhof, genom sina entusiastiska lofprisanden af den välsignelse, som från helgongrafvarna utströmmar; den lärde hellenisten Gregorius af Nyssa, som i många fall röjer vidare vyer än sin samtid, i det han t. ex. bestämdt fördömer slafveriet samt — ovanligt för denna tid — uttalar sig för ett höjande af kvinnans sociala ställning, är likväl en af de förste, som förordat presternas celibat; Cyrillus af Alexandria († 444) — känd för sin hätskhet i förföljelse af oliktänkande — anförde som den svåraste beskyllningen mot en af sina motståndare, att denne nekade att åt Maria gifva titeln »Guds moder» och af Athanasius användes ofta nyssnämnda benämning på Jesu moder. Och Hieronymus med sitt starka häfdande af traditionens rätt att i trosfrågor fälla utslaget, med sitt dystert flammande nit, med sin bittra skärpa

i angreppen på de icke ortodoxe — därvid ingalunda skonande dem som förr varit hans vänner — med sina självplågerier i öknen vid Bethlehem, där han, efter hvad han förtviflad bekänner, likväl midt under de hårdaste späkningar ser för sin inre syn Roms sköna danserskor — huru helt och hållet katolsk förefaller han oss icke, huru genomgående medeltida fanatiker! Det kyrkomöte, som satte inseglet på den uppfattning hvilken alltsedan blifvit kallad den rättrogna, åtföljdes ock omedelbart af den första från officiellt kristet håll utgångna religionsförföljelsen: efter det nicenska mötet lät kejsar Constantin utfärda ett påbud, att en hvar, som befunnes innehafva en skrift af Arius och ej strax brände upp den, skulle blifva afrättad.

Detta nicenska mötes historia är för öfrigt egendomlig nog. Den, som sammankallade det, den nyligen till kristendomen öfvergångne kejsar Constantin, intresserade sig ingalunda för dogmfrågor. Han hade några år förut skrifvit ett bref till biskop Alexander i Alexandria samt till dennes diakon Arius, i hvilket han förmanade dem att icke af »en så obetydlig anledning» som denna tvistefråga om Kristi natur — om han vore Gud eller endast en människa — framkalla split och söndring ibland folket. I detta karaktäristiska bref framlyser en romares och en soldats hela förakt för hvad han anser som de lärdes löjliga hårklyfverier: kejsaren förklarar upprepade gånger, att det hela är en lapprisak, en spetsfundighet, som kan sysselsätta lättingar men icke allvarliga människor, och han framhåller som ett föredöme de grekiska filosofskolorna, hvilkas medlemmar kunde hafva ganska divergerande åsikter utan att likväl råka i strid med hvarandra. När han slutligen lät sammankalla ett koncilium för afdöma saken, var det uteslutande i praktisk afsikt: för att göra en ända på de ständiga oroligheterna och upploppen. Då det var bland de västerländska biskoparna som de flesta anhängarna af den sedermera som ortodox förklarade uppfattningen voro till finnandes och då

bland dessa många af den långa resan afhöllos från att infinna sig i Nicæa, såg det ut som om det athanasianska partiet på mötet skulle stanna i minoritet. Af de österländska biskoparna var visserligen endast ett mindretal utpräglade arianer, men de allra flesta voro likväl af den gammalkristna uppfattningen — som särskildt skolan i Antiokia, från hvilken Arius utgått, alltid omfattat — att Sonen vore till sitt väsen underordnad Fadren. En bekännelse med denna syftning var också nära att blifva antagen, då den sluge biskop Hosius af Córdoba lyckades bibringa kejsar Constantin den åsikten, att den uppfattning, hvars främste förkämpar vid mötet voro Alexander och hans vältalige unge diakon Athanasius, vore den inom kristenheten mest utbredda, hvarför fred bäst skulle åvägabringas genom ett kyrkomötets uttalande i denna riktning. Och kejsaren, som framför allt önskade lugn i sitt rike, lät biskoparna förstå, att hans misshag skulle drabba dem, som ej röstade för formeln om Fadrens och Sonens lika natur. Och sålunda blef — af män som under fruktan för kejserlig vrede röstade emot sin öfvertygelse — det nicenska symbolum antaget.

Naturligtvis är det sätt på hvilket, historiskt taget, den nicenska bekännelsen tillkom, ingalunda i sig själf något bevis för att icke dess innehåll skulle *kunna* vara det adekvata uttrycket för Skriftens lära, sådan denna småningom, efter en århundraden lång kamp emellan olika uppfattningar, framgått och klarnat för det kristna medvetandet. Underbart kan den Högste länka händelsernas gång, han leder människorna på vägar som de själfva icke känna och förstå; när de handla i själfviska syften, kan han foga det så, att det blir till hans rikes tjänst. Men däraf att denna bekännelseskrift *kan* vara äkta kristlig, följer icke, att den måste vara det. Och det synes väl mycket begärdt, att den som, ärligt sökande sanningen, tror sig finna den i Skriften annorlunda framställd än hvad den nicenska bekännelsen anger, skulle känna sig i

sin tro bunden af den mänskliga auktoritet, som kan ligga i ett på antydt vis tillkommet dokument. Vill man åter drifva den satsen, att Herren Gud helt säkert icke skulle tillåtit, att villomeningar rotfäst sig och högtidligen förkunnats i den kyrka, som står under hans hägn — ja, då ställer man sig helt och hållet på katolsk ståndpunkt. Denna tanke var just katolicismens hufvudargument emot reformationens kritik; denna tanke har i vårt århundrade — fullt konsekvent — utmynnat i dogmen om påfvens ofelbarhet under sin ämbetsutöfning. —

I det föregående har påpekats att de tänkare som först utbildade den kristna kyrkans dogmsystem voro starkt påverkade af den helleniska filosofien. Hufvudsakligast förmedlades detta inflytande genom den äldre neoplatonska skola, för hvilken Philon är den förnämste representanten. Medlemmarna af den judiska kolonien i Alexandria — härstammande från de ebreer, som af den store macedoniern vid stadens grundläggande ditförts — hade, väl behandlade af Ptolemäerna, intagande en ansedd ställning i den grekisk-kosmopolitiska staden, känt ett behof att i sin åskådning träda ut öfver de trånga råmärken, som deras strängt nationela kult omkring dem uppdragit; de hade inför dessa intelligenta, djupt tänkande hellener en känsla af andlig släktskap, som deras folk aldrig kunnat erfara bland de jämförelsevis lågt stående, ett groft mångguderi hyllande asiatiska folkslag, hvilka bodde rundt om Kanaans land; de märkte med förvåning att hos flere af de helleniska filosoferna fanns det strängt monoteistiska gudsbegrepp som judafolket hittills ansett vara sitt särskilda monopol, de grepos af en ifver att påvisa och framhålla hvad som fanns gemensamt emellan deras egen urgamla, majestätiska religion och den så högt utvecklade, så systematiskt fulländade åskådning, som företräddes af de hedniska filosoferna, särskildt platoniker och pythagoreer. Och det blef medlemmar af detta ebreiska folk, så rikt utrustadt och alltjämt, tyckes

det, ställdt som en medlare emellan Öster- och Västerland — lika mycket tillhörande det senare genom klarheten i sin uppfattning och den lifliga verksamheten af sin intelligens som det förra genom det i grunden djupt inåtvända i sin anläggning — som först grepo sig an med ett af dessa försök att åstadkomma en synkretism af olika åskådningar, som äro så karaktäristiska för vår tideräknings första århundraden. Det var, då man — i en tid af ett sviktande världsvälde och en ramlande världsåskådning — lånade element från alla håll, blandade samman fragment från Moses och Platon, Zoroaster och bramaismen, Pythagoras och Hermes Trismegistus, för att, under själsångest eller med vetenskaplig byggarlust, åt sig uppföra ett system. Den judisk-hellenistiska skolan begick det naiva misstaget — som sedan upprepades af de äldre kyrkofäderna — att tro det vissa enstaka sanningar samt läran om ett högsta väsende, hvilka i Platons, Aristoteles' med flera arbeten förekomma, skulle härleda sig ur en på ett eller annat sätt förmedlad bekantskap med deras egna heliga böcker. I andra århundradet före Kristus skref den alexandrinske juden Aristobulos en bok för att bevisa detta uråldriga inflytande från Moses på den helleniska tankevärlden — därvid icke skyende att genom en hel del förfalskningar af gamla grekiska diktfragment stödja sin teori. — Om emellertid judarna ansågo, att hellenerna från dem lånat idéer, så lånade ebreerna nu i sin tur af de hedniska tänkarna deras filosofiska formler, deras utbildade logik, ja, äfven åtskilligt af deras idéer, när de företogo sig att systematisera sitt folks religiösa föreställningar. Icke litet af den världsåskådning, som blifvit kallad den neoplatonska, återfinnes i Vishetens bok, skrifven i Alexandria, troligen i andra århundradet före Kristus — en bok, i hvilken framställas lärorna om själarnas föruttillvaro, om materiens egenskap af att vara ett hinder för själarnas återvändande till Gud m. m. Philon, samtida med Kristus, genomförde synkretismen och framställde den färdig

och helgjuten. Platons Logos, som i sig innesluter urtyperna till alla idéer, blir för honom den Vishet, som i några af gamla testamentets böcker skildras såsom boende när Gud; de från Gud emanerande idéerna motsvaras för honom af de »änglar och makter och väldigheter», som af profeterna omtalas. Han förklarade att »Moses har förstått, att det måste gifvas en tvåfaldig orsak till världen: det oändliga förnuftet och den själlösa materien», att »Gud skapade före den sinnliga världen den öfversinnliga, före individerna deras begrepp, därför ock före den jordiska människan idealmänniskan, hvilken är identisk med Logos», han kallar, liksom Platon, stjärnorna »de synliga gudarna», han låter i likhet med pythagoreerna hela sitt system hvila på motsatser: mellan Gud och världen, mellan det oändliga och ändliga; Gud nämner han »skönhetens urbild och världsalltets förnuft», men det ändliga är detsamma som det ofullkomliga, materien, det onda. Liksom Platon lär han, att »den fullkomlige kan icke befläcka sig genom någon beröring med materien, det rena och absolut goda kan icke omedelbart själf frambringa något som är förgängligt och i stånd till ondt, hvarför man måste antaga mellanväsen». »De rena själar», säger han, »som aldrig af lust till det jordiska dragits nedåt, tjäna Gud såsom medlare emellan honom och människorna; af hellenerna kallas de dämoner, af Moses änglar.» Men den främste och egentlige medlaren är »Logos», som i sig har något både af Gud och materien.

Redan det fjärde evangeliet visar en betydlig påverkan af Philons åskådning, och när senare kristna tänkare sträfvade att i filosofiska formler klargöra sin läras innebörd, var det naturligt och oundvikligt att de, följande i »den judiske Platons» spår, skulle söka så mycket som möjligt uttrycka den i enlighet med den lära, framställd af Aristons son, som, storslagen och vördnadsbjudande i sin idealitet, ännu öfverskuggade den antika världen. De äldre kyrkofäderna, hvilka så godt som

alla varit lärjungar af hedniska filosofer och rhetorer, vore långt ifrån att anse denna profana lärdom såsom stående i strid med deras kristna åskådning utan höllo före, att hvad som klart uttalats i kristendomen fanns såsom aningar och glimtar hos de gamla filosoferna. Justinus martyren, hvilken före sin öfvergång till kristendomen varit efter hvartannat stoiker, peripatetiker, pythagoré och platoniker, förklarade sitt antagande af den kristna läran vara icke en brytning med det föregående utan blott ett steg längre mot ljus och klarhet. Han menade, att Pythagoras, Platon och Aristoteles hade förberedt Kristus. Athenagoras, som i sin ofvan nämnda skrift till kejsar Marcus Aurelius söker filosofiskt bevisa kristendomens förträfflighet, säger, att denna lära når ett steg högre än platonismen. Clemens Alexandrinus skref, innan han definitivt blifvit kristen, en afhandling, i hvilken han gjorde ett försök att sammansmälta kristendom och neoplatonism; efter sin öfvergång företog han sig att göra ett samlingsverk af språk ur Skriften och maximer från hedniska tänkare, hvari han ville påvisa huru många beröringspunkter där finnas. Hans metod var att börja med Platon för att komma till Kristus, att uppvisa hvad som var gemensamt för båda, sedan påpeka hvilka luckor och brister som funnos i den store hellenens system för att till sist framhålla huru kristendomen i sin storhet, i sitt världsomfattande majestät inneslöte äfven platonismen. Han lärde, att Kristus var visheten, som genomströmmar världen, att denna vishet talat i människornas hjärtan redan innan han i synlig skepnad kommit i världen, att det var en glimt af denna vishets gudomliga ljus, som upplyst de stora hedningarna; han lärde, att alla studier, alla forskningar vore nyttiga, emedan all kunskap förde själen emot Kristus; han förklarade, att evangelium vore filosofiens krona, icke en lära för sig, utan sammanhang med annat. När han med hänförande vältalighet under föredrag i Asiens städer framställde dessa tankar och därvid,

såsom det sagts, gjorde kristendomen mera gagn än hvad tjugu tusen munkar skulle ha gjort, vann han i Antiokia för den lära han predikade en stor del af den sofistiska skola, som vid denna tid blomstrade i seleucidernas stad. Det är lätt att förstå hvad en öfvergång till den nya religionen af ett antal af dessa, ordklyfverier och spetsfundigheter älskande filosofer skulle medföra; det är lätt att tänka sig huru de, medbringande sin skarpsinnighet och sin dialektik, skulle använda dem på att utforma och försvara de subtilaste definitioner. Origenes var lärjunge af Ammonius Saccas, stiftaren af den yngre neoplatonska skolan; han utgaf ett samlingsverk, likartadt med Clemens', i hvilket kyrkans dogmer jämföras med maximer ur Platon och Aristoteles, och om denne kyrkofader skref Porphyrius — kristendomens ifrigaste motståndare ibland neoplatonikerna, — att han tänkte såsom en hellen, ehuru hans föreställningar voro »bemängda med allehanda myter». Gregorius af Nyssa söker att i sina skrifter med den kristna doktrinen sammansmälta allt som möjligen däri kan rymmas af Platons och Aristoteles' tankesystem. Basilius studerade i Athen filosofi och vältalighet för rhetorn Libanius, och när han där, tillsammans med Gregorius af Nazianz, med hvilken han var i den innerligaste vänskap förenad, plägade, försmående palästran och andra lustbarheter dem deras kamrater gärna skyndade till, under ströftåg i Ilissos' floddal fördjupa sig i samtal öfver de studier de tillsammans bedrefvo, öfver vältaligheten, den konst som vid denna tid syntes deras hänförda unga själar som den skönaste af alla, då hände det stundom, att till dem slöt sig deras kamrat Julianus — sedermera hyllad som kejsare, smädad som affälling — hvilken med dem diskuterade möjligheten af att förena lärorna i den heliga skrift med de stora filosofernas system. Om ock redan vid denna tid — enligt Gregorii vittnesbörd — vägen till den kristna kyrkan var för de båda vännerna kärare än vägen till de filosofiska lärosalarna, så hade dock ingendera

för afsikt att blifva Ordets förkunnare utan båda ämnade ägna sig åt vältaligheten. Basilius var ock under någon tid en framstående advokat och rhetor i sin födelsestad Cesarea. När de sedermera båda blefvo kyrkans män, hvem kan undra på om dessa två — liksom så många andra — i sina utläggningar och förklaringar af de kristna sanningarna röjde huru djupa spår som satts i deras själar af den mäktiga helleniska kulturen?

Det är först senare man hos de kristna tänkarna finner den uppfattningen, att det i filosofiens och de profana författarnas studium är något syndigt och farligt. Sålunda hos Hieronymus, hvilken förebrår sig själf sin lifliga beundran för antikens store författare och berättar huru Gud flere gånger i drömmen uppenbarat sig för honom och varnande sagt till honom: »Du är icke en kristen — du är en ciceronian»; hvilken känner sig skuldbelastad, när han märker sig ofrivilligt kritisera nya testamentets föga klassiska grekiska, och föresätter sig att afhålla sig från läsningen af de hedniska skriftställarnas verk, ja, från att ens tänka på dem — men på samma gång suckande bekänner huru omöjligt detta är, enär han stundom, troende att det är satser ur apostlarnas bref, upprepar för sig själf maximer, hvilka han sedan till sin bestörtning märker vara hämtade ur de gamla filosofernas skrifter.

Denna uppfattning, att man bör undfly den hedniska visheten såsom varande farlig och vilseledande, hvilken snart blir förhärskande hos de helt eller halft västerländske teologerna med deras stränga ortodoxi, vinner dock mycket långsammare insteg inom den österländska kyrkan. Ett egendomligt exempel på den intima förbindelsen emellan den senare helleniska filosofien och den teologi som i tredje och fjärde århundradena utvecklar sig och vinner fasthet, gifves oss af Synnesius. När denne blef vald till biskop i Cyrene, råkade han i stor förlägenhet, emedan han själf ej rätt visste om han vore kristen eller neoplatoniker. I sitt bryderi skref

han till sin vän, biskop Teophilus i Alexandria och förklarade för honom, att han omöjligen kunde frångå sin mening i fråga om de båda satser, hvilka enligt dåtidens uppfattning voro de som egentligen skilde neoplatonismen från kristendomen; sålunda kunde han icke gå in på den köttets uppståndelse, som de kristna predikade, ej heller ville han uppge neoplatonismens lära om materiens evighet. Teophilus skref och rådde honom att taga emot anbudet, då folket i Cyrene lifligt önskade få honom till biskop — kanske icke minst därför att en biskop i Barca måste vara en stridbar man, som kunde samla folket och tillbakaslå de röfvare, hvilka från libyska öknen plägade bryta in i förhärjande skaror, och därför att Synnesius vid ett sådant infall utmärkt sig genom mod och rådighet —; den alexandrinske metropoliten förklarade, att det icke betydde så mycket, om den nye biskopen i vissa punkter icke hyllade kyrkans uppfattning, blott han lofvade att ej offentligt predika sina irrläror. Denne Synnesius, som var icke blott filosof utan äfven skald, utgaf sedermera såsom kristen biskop oden till Kristi ära, i hvilka Människosonen prisas i ordalag, som lika väl — eller rättare sagdt bättre — kunde ha passat in på Helios-Apollon, sådan denne af de yngre grekiska, för allegorier benägna filosofskolorna och särskildt af Julianus uppfattades. »När Kristus nedstiger till Tartaren, då bäfvar inför honom den gråa Hades och den allt uppslukande hunden på tröskeln viker undan; när han med de befriade själarna återvänder till sin Fader, då skälfver inför honom de rena stjärnornas odödliga chor, ethern slår an en segersång på sin sjusträngade lyra, Lucifer, dagens budbärare, ler, den gyllene Hesperus framgår, bebådande Selene; Titan utbreder under de gudomliga stegen sitt vidt lysande hufvudhår och hyllar i gudasonen den urkonstnärliga anden, urkällan till hans egen eld. Men Kristus svingar sig upp till de rena andarnas sfär, till de evigt tigande cherubim.»

Hvem kan undra på om redan tidigt de kristna, hvilka

rönt intryck af Platons stora ande, älskade att i hans Logos, som filosofen kallar en »medlare emellan Gud och världen», se en aning om deras Kristus, hvilken också utgått af den Högstes sköte? När Justinus martyren utvecklar, att Jesus är Guds son, jämför han uttryckligen detta förhållande med det af Platon omtalade Logos' förhållande till Gud. Och då enligt Platon Logos var Gud — Gud betraktad i sitt förhållande till världen — så kan man ej undgå att finna det betydelsefullt, att denne Justinus, som utgått från platonismen och förklarar kristendomen vara en utveckling af denna, är den förste, som uttalat: »Kristus är Gud». Celsus, författaren af den ryktbara anfallsskrift mot kristendomen som af Origenes bemöttes, påstår ock, att de kristna från Platons Logoslära fått sin doktrin om en Guds son, som var Gud. Det förhållandet att hos Platon detta Logos är en filosofisk abstraktion, icke en själfständig personlighet, bidrog utan tvifvel till de försök, som från flere håll — bl. a. af Sabellius — gjordes att förklara Fadern, Sonen och Anden såsom blott olika uppenbarelseformer af en och samma gudomsperson. Den omisskännliga realiteten hos den historiske Kristus gjorde, att dessa teorier vunno jämförelsevis ringa anklang. Men samtidigt med att man häfdade Jesu själfständighet såsom person, växte likafullt tendensen att gifva honom namnet af Gud. Man torde icke misstaga sig, om man anser, att den antika världens böjelse för att gifva gudavärdighet åt de människor, som höjde sig öfver det vanliga måttet, härvid också spelat en rol. I sin beundran för den store Perikles ville icke athenarna medgifva möjligheten af att han skulle vara blott en människa, utan de menade honom vara son af en gud — likasom de förklarade nästan alla sin forntids store hjältar vara gudar eller af gudaätt. Huru mycket det än talats om hellenernas höga uppfattning af människan, så stod dock i själfva verket deras uppfattning af hennes naturliga höghet och värdighet långt under den ebreiska föreställningen af

människan såsom skapad till den evige Guds afbild, ägande i sig en gnista af hans ande och af honom satt till en härskare öfver naturen. Huru föga det helleniska folket hade känsla af människans värde i och för sig, visas bäst af den skarpa skillnad, som dess störste son — Platon — uppdragit emellan de högt utvecklade människor, som äro skapade att härska, och de lågt stående, som äro till blott för att lyda och tjäna de andra. Sålunda, medan de ebreiska profeterna i sina extatiska skildringar af den väntade förlossaren skåda honom såsom en människas son — ehuru visserligen förmer än andra människor, hafvande sedan tidernas begynnelse lefvat i ofläckad härlighet i Faderns sköte —, så hade hellenerna, när för dem evangelium predikades, svårt att förlika sig med tanken att detta den högste Gudens med underbara krafter utrustade sändebud icke skulle vara en gud. Ty för dem innebar icke ordet *gud* detsamma som för oss. Har man sedan barndomen blifvit van att med detta ord beteckna endast det högsta väsendet, den Evige, alltings Skapare, då synes det en vidunderligt att gifva detta namn åt mer än *en*. Och det föll heller aldrig judarna in att åt den väntade, ifrigt efterlängtade Messias ge namnet Gud. Men för hellenerna, som voro vana att tala om flere gudar och snart sagdt åt allt, som höjde sig öfver det vanliga måttet, gifva gudomligt namn, måste det synas förunderligt, ja, oerhördt, att den, som för världen uppenbarat en ny religion, som gjort under och t. o. m. uppväckt de döda, icke skulle vara en gud. * Det är också uppenbart, att flere af de äldre kristna tänkarna, när de kalla Jesus Gud, nyttja detta ord i hellenisk mening och ingalunda därmed afse att jämnställa honom med den

* »Guden och frälsaren» kallades i de dionysiska mysterierna Dionysos som förde själarna ur mörkret upp till saligheten. Huru naturligt måste det ej synas de från hellenismen till kristendomen öfvergångna att kalla den frälsare, som enligt deras innerliga öfvertygelse var oändligt större än Dionysos, för Gud.

Högste. Sålunda säger den ofvan nämnde Justinus, — den förste som kallade Jesus Gud, — på samma gång, att han är underordnad Fadern. Arius, kättaren, kallar, midt under det han polemiserar mot läran om Jesu gudom i den ortodoxa meningen, Jesus för Gud. I en urgammal kristen lofsång kallas Gud »alla gudars Gud». Och Athanasius skrifver: »Äfven vi kunna blifva gudar, vandrande här i köttet». Då man likväl icke, med all sin böjelse för att förguda Jesus, kunde förbise det faktum att han — som aldrig uttryckligen sagt: »Jag är Gud» — otaliga gånger förklarat sig vara människa, så uppstod och utarbetades alltmera denna formel om ett dubbelväsende, på en gång Gud och människa, på hvars definition man använde så mycken hårfin dialektik och medelst hvilken man, genom att i fråga om alla de ställen där Jesus säger, att Fadern är större än han, att han icke liksom Fadern är allvetande, att han själf är sänd af Fadern (något som innefattar ett tydligt underordnande af den sände) att han gör icke sin egen vilja utan Faderns (hvilket innebär ett lika tydligt sättande sig själf i andra rummet), förklara, att Jesus här talat endast såsom människa, för tillfället lämnande utom räkningen sin gudomliga natur, — gjorde allt hvad man kunde för att förringa tilliten till den sannfärdige. Ty efter sådana förklaringar måste ju enhvar förvirrad spörja sig själf, om det och det är sagdt ur den ena eller ur den andra naturens synpunkt, och om det sålunda äger absolut eller endast relativ giltighet. Där framställdes det ena försöket efter det andra, — den ena »irrläran» efter den andra, — att mildra det vidunderliga i denna teori om ett dubbelväsende — sålunda bland annat den lära som dref satsen, att i de båda naturerna fanns blott *en* vilja. Men kyrkan, oböjligt fortskridande på den väg hon en gång inslagit, afvisade alla sådana jämkningsförsök och förklarade, att i denna gudamänniska funnos förenade två viljor, en ändlig och en oändlig, men båda viljande detsamma, två förnuft, ett ändligt och ett

oändligt, men båda tänkande detsamma, hvarvid man icke ryggade tillbaka för den logiska orimligheten, att ett ändligt och oändligt förnuft skulle hafva alldeles samma föreställningar, en ändlig och en oändlig vilja fullt sammanfallande innehåll. Icke heller gjorde man klart för sig att, enär det är viljan, som är personlighetens kärna, så upplöser man genom att tala om två viljor ohjälpligt Jesus Kristus i två olika personer, besinnade icke att, så snart man anser förnuftet vara det af Gud gifna organet till upptagande af de andliga sanningarna, måste man ock medgifva, att det, som till själfva sitt väsen befinnes vara stridande mot förnuftet — det vill säga: som innebär en självmotsägelse —, icke kan vara gudomlig sanning. Hvilket icke hindrar att man medgifver, att det finnes sådant som är *öfver* det mänskliga förnuftet och därför ej af detta fullt kan fattas, lika så väl som det finnes ljusstrålar, som icke kunna af ögat uppfångas, änskönt ögat är skapadt till ljusets emottagande.

Enligt Platons lära, ytterligare af neoplatonismen utvecklad, emanerar ifrån Logos eller visheten, hvilken, såsom neoplatonismen uttryckte sig, var »Guds fullkomliga afbild och en förebild till världen», själen, det är: världssjälen, hvilken i sin ordning gifver upphof till de särskilda själarna och — genom att åt den materia, som förut blott såsom ett formlöst töcken förefunnits, gifva formens fasthet, — också åt själarna bereder det sinnliga omhöljet. Med den böjelse för att i talen se något magiskt, djupt betydelsefullt, som var så kännetecknande icke blott för pythagorismen, utan för hela den orientaliska mystiken samt för den senare helleniska filosofien, och med den öfvertygelse om särskildt tretalets helighet som för Österlandets lärosystem är så genomgående*, var det mycket lätt förklarligt, att man skulle vilja

* För pythagoréerna betecknade talet *ett* gudomen, det ursprungliga, som i sig innesluter alla de andra talen, talet två betecknade det ur Enheten utgående, materien, söndringen, det orena; tretalet åter, som i

inom kristendomen söka en motbild till den triad som af Platon uppställts och af hans efterföljare ytterligare skarpt formulerats. Det blef därvid helt naturligt att söka världssjälens motsvarighet i denne helige ande, om hvilken i nya testamentet på några ställen talas och hvars väsen så mycket mera lånade sig till allehanda spekulationer, som därom föga i Skriften utsäges — ehuru också de funnos hvilka som tredje personen i trefalden insatte den kristna kyrkan. * Medan, såsom

sig innesluter både ett och två, betydde återvändandet till urenheten och var det *fullkomliga talet.* Samma föreställning om tretalets fullkomlighet finner man i de flesta af de helleniska filosofernas system liksom i nästan alla orientaliska religioner och för öfrigt icke få af de västerländska. För Platon var universum en trefald: Gud — materien — världssjälen; människan själf var ock en trefald: kropp, själ och ande vid indelningen af själens förmögenheter återkommer oupphörligt tretalet; (mod, förnuft, föreställning o. s. v.). Hvad religionerna beträffar, behöfver man blott påminna om brahmanismens trefald: Brahma, Vischnu, Schiva, och dess indelning af universum i 3 kretsar: Upâdâna, Samsâra och Nirvânâ, om buddhismens Amitâbha , Padmapani och Mandjusri, om babyloniernas Ea, Marduk, och Adar, om egypternas triader, där gudomen uppträder såsom fader, moder och son, såsom i myten om Osiris — Isis — Horus, om de 3 väldena i den helleniska mytologien: Uranos', Kronos' och Zeus' och om de tre gudar som efter Kronos' fall delade världen emellan sig: Zeus, Poseidon, Pluton, om gallernas Teutates, Esus, Taranis och irernas Bress, Balar och Tethra, om den nordiska mytologiens Oden, Vile och Ve (eller Oden, Höner och Loder) hvilka gemensamt skapade världen, om Kalevalatrons Väinämöinen, Ilmarinen och Lemminkäinen samt om de trenne ödesgudomligheterna i den helleniska och i den germaniska mytologien. — Så genomgående var denna föreställning om tre-talets helighet och fullkomlighet, att man skulle kunna våga påståendet, att i och med uppträdandet af en andra person i den kristna gudomen (d. v. s. i och med det att Kristus började nämnas som Gud) var impulsen gifven till att söka en tredje, som kunde utfylla det heliga tretalet.

* Det fanns ock i de första århundradena en sekt, som insatte Maria som den tredje personen i gudomen. Andra förklarade den helige

nämndt, den äldsta kyrkan i allmänhet ansåg denna ande såsom en kraft, var Origenes den förste, som med eftertryck försvarade satsen att den vore en person; likväl fasthöll denne kyrkofader vid det som synes vara Skriftens mening: att denne helige ande meddelar sig blott till dem, som på ett innerligt och medvetet sätt äro med Fadern förenade, så att dess närhet utgör så att säga fullheten och den extatiska känslan af gemenskapen emellan själen och dess Skapare. Men de voro dock alltjämt många, de som betraktade denna ande — i likhet med den neoplatonska världssjälen — såsom ett slags rörelseprincip genomträngande världen, ledande utvecklingen emot den Gud, som är dess upphof. I gnosticismen blir af anden demiurgen, hvilken är ett inbegrepp af världen i såväl dess fenomenela som dess andliga lif och sålunda icke är uteslutande god.

Intressant är att Johannes Scotus Erigena, 900-talets store teolog, hvilken var starkt påverkad af platonismen, kallar den helige ande för »världssjälen». Att han hos sin samtid härmed väckte anstöt är naturligt. —

Hvad som är påfallande för den som studerar den äldsta kyrkans strider om dogmat, är, att det för de stridande, ej minst för de ortodoxa, icke först och främst är fråga om att söka utreda hvad Jesus sagt och hans apostlar lärt i dessa ting, att det icke så mycket gäller att söka Skriftens vittnesbörd, som att genom filosofiska konstruktioner och tankekombinationer visa sin åsikts riktighet. *

Sålunda ligger för Athanasius grunden till hans lidelse-

---

ande vara »den kvinnliga principen» inom gudomen. Ett tidigt prof på denna uppfattning — som utan tvifvel anknyter sig till gnosticismens föreställningar — finner man i Nazaréerevangeliet, där Jesus säger: »Den helige ande, min moder, tog mig i håret och förde mig till berget Tabor».

* Till stor del berodde detta på det missbruk, som bedrifvits med den s. k. allegoriska tolkningen af Skriften. Af stoikerna, hvilka

fulla försvar af Kristi gudom icke i något Kristi uttalande utan i den satsen, att den oändliga klyftan emellan Skaparen och det skapade förblefve ouppfylld, om ej den som enade dem själf vore Gud. Vore ej Kristus Gud, säger Athanasius, vore han blott en skapad varelse, då kunde han ju icke förbinda Skaparen och det skapade, då skulle hela kristendomens innehåll vara betydelselöst, hela försoningen förgäfves. Premissen, hvarpå hela detta resonemang hvilar, är denna »oändliga klyfta emellan Gud och världen», som för Athanasius och för hela ortodoxien är ett axiom. Men hvarifrån är då detta axiom hämtadt? Sannerligen icke ur Skriften. Denna talar om en Gud, som skapat världen »af intet», d. v. s. icke ur något jämte honom befintligt formlöst kaos utan helt och hållet genom sin egen mäktiga vilja, en Gud, som är icke långt från hvar och en af oss, som »utsträcker sina händer» för att draga till sig sina otacksamma barn. Det gamla testamentet framställer ingalunda syndafallet såsom något, hvilket alldeles skilt män-

---

i de gamla folkmyterna indiktade sköna och djupsinniga tankar, hade de judisk-hellenistiska i Alexandria bosatta tänkarna, såsom Aristobulos och Philon, lärt sig konsten att tyda allegoriskt, hvilken konst de med afseende på Gamla testamentet flitigt öfvade. Som ett litet exempel på Aristobulos' tolkningar kan nämnas, att han förklarar den mosaiska lagens tillåtelse att äta köttet af tvåklöfvade djur — medan köttet af enklöfvade var förbjudet — bero därpå att den tveklufna hofven symboliserar förmågan att skilja emellan rätt och orätt! Det var också i Alexandria som den allegoriska tolkningen af nya testamentet först odlades; såväl Clemens Alexandrinus som Origenes använde denna metod. Men när slutligen gnostikerna ansågo sig kunna ur Skriften framdraga bevis för alla sina vidtsväfvande fantasier om den lidande Sophia, om äonparen Nus och Aletheia, Logos och Zoë, då var det i själfva verket ej så underligt, om Tertullianus till slut i en stridsskrift mot gnosticismen utropade, att det alldeles icke tjänade något till att i Skriften söka få utrönt hvar sanningen låge (»ergo ad Scripturas non provocandum est») — ehuru onekligen ett sådant yttrande förefaller rätt öfverraskande, när det kommer från en kyrkofader.

niskorna från Gud, dess legender förtälja huru Gud gästade Abraham i Mamres lund, huru han talade vid Moses på Sinai berg, och huru hans röst uppväckte Samuel om natten. Och Kristus? Kom han väl för att säga människorna, att Gud var dem ej så nära som de i det gamla förbundets dagar trott, att det fanns en klyfta emellan dem och deras Skapare? Vi veta väl, att så ej var förhållandet; vi veta, att hvad Kristus först och främst lärde, det var att Guds väsen är kärlek, att han är den Fader, på hvilkens hjärtelag vi kunna förlita oss, att han är den, på hvilken vi kunna kasta alla våra omsorger och till hvilken vi kunna gå med visshet att blifva hulpna. I liknelsen om den förlorade sonen skyndar fadren själf, full af kärlek, mot sin felande och ångrande son; det är icke fråga om någon »medlare», som skall bringa fadern att förlåta sitt barn. I bibeln söker man således förgäfves ursprunget till denna hos kyrkofäderna, åtminstone de senare, alltjämt återkommande sats om det omätliga svalget emellan Gud och världen. Men tager man i betraktande platonismens inflytande på det kristna dogmsystemets bildande, så finner man lätt förklaringen på denna åsikt. Platonismen lärde Guds absoluta transcendens; Gud såsom det i sig varande är oändligt upphöjd öfver världen — »det icke varande» — och kan icke taga någon befattning med densamma. Då Platon, enligt hvad Aristoteles uttryckligen säger, lärde att materien var ond — något som också tydligt framgår af en del satser ur »Phaidon», hvilka längre ned skola anföras — kan denna motsats mellan Gud och världen uttryckas så, att Gud, som är det absoluta goda, icke kan taga någon befattning med världen såsom ond; således: världen är genom sin ondska skild från Gud. I förnimmelsen af det både för tanken och den religiösa känslan ytterligt otillfredsställande i antagandet af en gudom, som är utan förbindelse med världen, hade emellertid den platonska spekulationen sett sig föranlåten att antaga en medlare, denna *Logos*-ordet eller Nus-visheten,

som är Gud men dock har i sig något af det icke-varandevärlden och sålunda kan förena Gud med världen. Genom Logos är det ock som världen blifvit till, ty liksom Logos utgått af Gud, har ur Logos utgått världssjälen, från hvilken människosjälarna utgått och hvilken, genom att gifva form åt det formlösa stoff som förefanns, skapat världen.

Antog man nu en sådan klyfta mellan Gud och världen, så var det ju logiskt följdriktigt att, i likhet med Platon, kräfva af den, som skulle vara medlare, att han skulle hafva i sig något af gudomen och något af världen eller, såsom kyrkan uttryckte det: vara gudamänniska. Därför var det som Arius och hans lära måste blifva besegrad i kampen mot ortodoxien. Det kan väl hända, att Arius var, såsom han af sina motståndare skildrats, en torr och nykter natur med mera dialektik än värme, det är väl tämligen säkert, att han hade mindre af religiös eld och hängifvenhet än hans store motståndare, Athanasius, men detta räcker dock icke till för att förklara, att hans mera skriftenliga lära, hans oemotsägliga logik * skulle besegras af motståndare, hvilkas hufvudargument är, att Arii lära förutsätter afund hos Gud — en afund, som icke vill tillstädja Sonen lika gudomsväsende med Fadern! Nej, förklaringen är den, att Arius med all sin tankeskärpa dock icke trängt så till djupet af frågan, icke själf varit så inne i Skriftens anda, att han märkt det Jesu Fader ingalunda är den oåtkomlige, som genom ett omätligt svalg är skild från världen, att mänskligheten därför icke behöfde någon medlare sådan som det platonska Logos — endast en som, likt Människosonen, uppenbarade för oss detta fadershjärtas kärlek, hvilken dittills af människorna så föga förståtts.

---

* »Till Fadrens själfva väsen hör, att Han icke är född; är nu Sonen af samma väsen som Fadren, så finnas två eviga, ofödda, absoluta väsen, — hvilket är orimligt; vore Sonen evig, så vore han lika evig som Fadren, men dennes evighet innefattar, att Han icke är född.»

Man kan, som sagdt, ej undra på att de kristna tänkarna, halft omedvetet, sökte anknyta kristendomen till ett kändt filosofiskt system, och minst undrar man därpå, när man ser med hvilket intelligens-aristokratiskt förakt de hedniska filosoferna under de första århundradena blickade ned på kristendomen. »Grekerna vädja till förnuftet, men de kristne ropa endast: tro, tro!» säger hånfullt Celsus. Korsets lära var »för grekerna en galenskap», säger Paulus; troligen gjorde kristendomen vid sitt första framträdande på såväl greker som romare ännu mer intryck af enfald än af galenskap. Men hvad som möjligen kan väcka förundran, det är att de kristna tänkarna anslöto sig till platonismen, då, såsom jag sökt visa, denna filosofis uppfattning af Guds förhållande till världen är så alldeles motsatt den kärlekens lära, som är kristendomens själfva grund, och då det förefanns ett annat filosofiskt system, som egentligen hade mera frändskap med kristendomen, nämligen stoicismen. Denna lära var, liksom kristendomen, till sin grund monistisk. Ur gudomen, lärde Stoa, hade allt utgått; jämte densamma fanns intet. Hela världsförloppet leddes af den gudomliga viljan; människans högsta och ädlaste sträfvan vore att bringa sin vilja i samklang med denna eviga vilja; häraf uppstode harmonien, den högsta skönheten. Zenon lärde, att dygden är den från gudomen utgångna individens harmoni med sig själf; hans efterföljare Kleanthes förkunnade, att dygden bestod i öfverensstämmelse med världsalltet; Krysippos slutligen fullkomnade läran genom att uttala, att dygden var människans harmoni på en gång med sig själf och med världsalltet. Hvad är väl detta annat än de filosofiska uttrycken för kristendomens fordran, att människan, hvars ande är utgången af Guds ande, måste bringa sitt lif i harmoni med Guds väsen, som är kärleken, och för kristendomens löfte, att i och genom att vår ande genomtränges af kärleken, vinna vi den fulla harmonien med oss själfva och med den

Gud, som är vår och världens upphof — den harmoni hvilken bibeln kallar »en frid som öfvergår allt förstånd.»

Men om stoicismens lära om Guds immanens, i själfva verket stod kristendomen mycket närmare än hvad den platonska transcendensläran gjorde, så fanns å andra sidan åtskilligt som kunde göra förklarligt, att de äldsta kristna mera drogos till platonismen. Först och främst betonades inom den äldre stoicismen onekligen ganska litet det personliga i gudsbegreppet; somliga af lärans anhängare närmade sig starkt panteismen: den åskådning som anser att gudomen i naturen och i mänskligheten har sitt enda uttryck. För det andra hade stoicismen — i afsikt att höja sedligheten bland den stora massan, som man icke tilltrodde att genom filosofien kunna ledas till dygd — låtit sig angeläget vara att gifva nytt lif åt den gamla helleniska gudaläran, som begynt sjunka i missaktning; medan andra filosofskolor, särskildt den eleatiska, framdragit det barnsliga, det löjliga, det anstötliga i sagorna om gudar och heroer, sökte stoikerna, såsom ofvan nämnts, i dessa gamla myter finna en dold mening, som kunde gifva dem berättigande och helgd; många af dessa stoikernas allegoriska tolkningar ingingo också i det allmänna medvetandet och blefvo i senare tider ansedda för att vara uttryck för mytdiktningens ursprungliga mening. Om nu än, som sagdt, dessa ansträngningar att upprätthålla folkreligionen framkallades af ett praktiskt-etiskt intresse och knappast egentligen af någon tro på sanningen i den gamla gudaläran, så kommo i alla fall helt naturligt stoikerna att för de kristna framstå såsom hedendomens försvarare. Och för det tredje: stoicismen hade inga skriftställare, som i snille kunde jämföras med Platon. Det upphöjda och sköna i dennes framställningskonst, det ädla allvaret i hans etiska uppfattning gåfvo åt hans lära ett starkt skimmer af idealitet. Det var först senare — och då i Rom — som stoicismen hade sina stora skriftställare: en Epiktetos, en Marcus Aurelius,

en Seneca. Och då hade redan den unga kristna tanken, vägledd af Philon, närmat sig platonismen, hade redan oförmärkt insupit dess dualistiska idéer.

»*Vår* filosofi» kallade biskop Melito af Sardes i det andra århundradet kristendomen, och en *kristen filosofi* var det i själfva verket som kyrkofäderna ville uppbygga, en som kunde täfla med och besegra den berömda hedniska visdomen.

Om nu de första kyrkofäderna och kristna tänkarna icke utgåfvo sina kristligt-filosofiska spekulationer för att vara annat än hvad de voro och alls ej hade för afsikt att ålägga enkla och olärda sinnen, hvilka icke skulle förmått följa dem i deras abstraktioner, att med tron omfatta hvad som oundvikligen måste af dem oriktigt förstås, om t. ex. Origenes — till hvilken mäktiga gestalt man alltjämt återkommer, så snart man om än så knapphändigt berör dessa tiders utvecklingshistoria — anser, att dessa spekulationer utgöra en esoterisk lära för de högre utvecklade, hvaraf följer att deras innehåll icke innefattar något för frälsningen nödvändigt —, så blef förhållandet ett annat, när småningom den västerländska kyrkan fick ett större inflytande inom kristenheten. För den latinska folkanden med dess juridiska sinne, dess nykterhet och reda i uppfattningen, kunde icke de något vaga filosofiska definitionerna vara till fyllest, ej heller kunde dess benägenhet för en sträng och järnhård disciplin förlika sig med att åt den enskilde lämnades friheten att, allt efter måttet af hvars och ens insikter i metafysiken, hafva ett mer eller mindre utbildadt trossystem: den kräfde ett preciserande af dogmen, dess — man kan nästan säga — känsla af symmetri fordrade dekretering af en absolut jämnlikhet inom treenigheten, och dess åstundan efter en för alla reglementerad, lika tro kulminerade i den s. k. athanasianska, i femte århundradet tillkomna, bekännelsens: »Hvar och en, som i något lärostycke afviker från den allmänneliga kristna tron, varder utan tvifvel förtappad evinnerligen.»

Ännu Augustini ande våndades likväl, det skönjes stundom, inför detta treenighetsbegrepp — tre och dock en, en och dock tre —, så ofattligt för tanken ehuru, syntes det honom, så nödvändigt för tron. Och han låter undslippa sig ett: »När man om gudomen säger, att däri äro tre personer, så säger man detta icke för att därmed säga något, utan för att undvika att säga intet (— sed ne taceretur).»

Några århundraden efter det bekännelsen i öfrigt formulerats, insätter den västerländska kyrkan (på ett kyrkomöte i Aachen) däri orden, att Anden utgår äfven af Sonen. Då enligt Skriftens uttryckliga ord Anden utgår af Fadern, hade helt naturligt från början kyrkans dogm i denna punkt afvikit från den platonska emanationsteorien, hvilken låter världssjälen utgå af Logos; när hon nu insätter sitt »filioque», tycker man sig däri skönja ännu en uppdykande reminiscens af platonismen.

Huru svag kyrkan känt sin ståndpunkt vara, när det gällt att på Skriftens ord stödja sin treenighetslära, det visar bäst det bekanta falsariet i Johannesepistel I — den inskjutna satsen om de tre, som vittna i himmelen, hvilken allraförst i en handskrift från femte århundradet förekommer —; det visas i synnerhet däraf, att sedan denna mening af Luther såsom bevisligt oäkta aflägsnats, insmugglades den dock åter kort efter hans död och har i den svenskluthersk kyrkans bibel kvarstått, tills den i senaste proföfversättning ströks.

* *
*

Hvad med ofvanstående ytterst kortfattade antydningar om det kristna dogmsystemets historiska utveckling afsetts, har naturligtvis icke varit att söka åstadkomma någon fullständig bevisning i frågan. Andra och långt mera kompetenta personer än jag ha ju åt de flesta af här berörda frågor ägnat grundliga utredningar. Jag har här blott velat påpeka, att de, som

med så afgörande säkerhet frånkänna de trossamfund och individer, hvilka icke anse Kristus vara Gud, rätten att kalla sig kristna, med en sådan dom ur kristenheten utesluta så godt som hela den äldsta kyrkan och en hel skara af i Skriften djupt förfarna kyrkofäder.

Och icke blott dessa dömer man. Man dömer ock aposteln Petrus, hvilken, när han på pingstdagen undervisar folket om Jesus, kallar honom »en man, för eder af Gud vitsordad», men intet säger om att han är Gud, — hvilken döper tre tusen själar utan att hafva sagt dem ett ord om Guds treenighet och Jesu gudom, — hvilken en annan dag i sitt tal i den salomoniska pelargången kallar Jesus »Guds tjänare» och på honom tillämpar Mose ord: »En profet lik mig skall Gud åt eder uppväcka af edra bröder», utan att därvid tillägga något om att Jesus, eftersom han var Gud, dock var något oändligt förmer än en profet, — hvilken slutligen, när han, »uppfylld af den helige ande» talade och vittnade inför Rådet om sin mästare, intet annat namn hade för honom än Kristus och nazaré. Man dömer apostlarna Jakob och Judas, enär de i sina bref intet nämna om Kristi gudom, ehuru de, såsom skrifvande till judekristna, väl kunde haft särskild anledning att, ifall de trodde därpå, betona denna lära, emedan det judiska folket, såsom kändt är, i sin Messias endast väntat en människa. Man dömer Johannesepistlarnas författare, enär denne säger: »Hvar och en som bekänner, att Jesus är Guds son, i honom förblifver Gud och han i Gud» — detta ehuru tydligen det att bekänna Jesus vara Guds son alls icke innefattar att bekänna honom vara Gud.

Man dömer slutligen på det bestämdaste såsom okristen aposteln Paulus, af hvilkens åskådning vi äga så utförliga, af honom själf författade framställningar, att det icke tyckes vara en möjlighet att betvifla hvilken som var hans uppfattning i dessa frågor. Huru vore det väl tänkbart, att Paulus

med sin i rabbinskolorna uppöfvade dialektik, med sin böjelse för djupsinniga undersökningar, med sin förkärlek för skarpt affattade antiteser skulle, ifall dessa ingått i hans trossystem, alldeles ha förbigått lärorna om en Gud, som är på samma gång en och trefaldig, om en Frälsare, som var på en gång sann Gud och sann människa? Huru skulle det väl vara möjligt, att denne eldige och skarpsinnigt forskande ande icke skulle ha sysselsatt sig med dessa problem, ifall de för honom framställt sig, eller uraktlåtit att i de epistlar, där han ger ganska vidlyftiga framställningar af kristendomens trosinnehåll, därom tala? Huru vore det väl rimligt, att han med sitt sinne för juridiskt noggrant afvägda definitioner skulle ha oupphörligt talat om »den människan Jesus Kristus», utan att — ifall detta varit hans tanke — en enda gång tillägga, att denna människa på samma gång är Gud? Men jämte dessa indirekta bevis på Pauli åskådning finnas andra mera direkta. Han talar på ett ställe om mannen såsom kvinnans hufvud, Kristus såsom mannens hufvud och Gud såsom Kristi, — således en uppåtstigande jämförelsekedja: kvinnan, mannen, Kristus, Gud. Huru afgjordt än Paulus, i enlighet med sin tids föreställningar, tänkte sig kvinnan såsom lägre stående än mannen — icke kan det väl dock förutsättas, att han skulle mena, att skillnaden dem emellan vore lika stor som emellan mannen och Gud! Och så vore ju dock på detta ställe skrifvet, ifall Kristus vore Gud. Ty här kan man omöjligt komma med talet om, att det menas Jesus i förnedringstillståndet. Och af jämförelsens sista led framgår ju ock, att Paulus tänker sig en skillnad emellan Kristus och Gud ungefär lika med skillnaden emellan mannen och Kristus. Vidare säger Paulus, att i tidernas fullkomning skall Jesus nedlägga makten inför Den, som åt honom gifvit densamma, så att allt blifver underlagdt Fadren. Man kan väl ej mera klart uttrycka som sin åsikt, att Kristus är underordnad Gud. Och den athanasianska bekännelsens för-

bannelse öfver hvar och en, som nekar att Kristus är fullt jämställd med Fadren, så att man om ingendera kan säga, att han är större, drabbar således äfven Paulus.

Ja, man dömer Kristus själf. Ty då judarna spörja honom hvem han är, svarar han: »Jag är en människa, som säger eder sanningen, den jag hört af Gud», och då en annan gång judarna beskylla honom för att ha gjort sig själf till Gud, genmäler han, att då i deras heliga skrifter det sagts till människor; »I ären gudar», borde de väl ej anklaga honom för hädelse, därför att han sagt: »Jag är Guds son» — ett svar, som, ifall det ej är en feg undanflykt, döljande ett underförstådt: »Jag är visserligen Gud, men ingen kan påstå, att jag har sagt det» — något som är fullkomligt otänkbart hos Jesus — måste innebära ett enkelt och tydligt: »Jag är icke Gud, men Guds son».

Han säger visserligen: »Jag och Fadren äro ett», men han förklarar i nära sammanhang därmed, att han är ett med lärjungarna. »Jag i dem och de i mig!» *

Han säger ock: »Den som ser mig, ser Fadren.» Ja, Jesus är den fullkomliga ändliga uppenbarelsen af den Oändlige, som vi icke kunna se. Aldrig skulle vi ha förstått Fadrens väsende, om vi ej sett det återspegladt i Sonen, aldrig skulle vi ha vågat tro och lita på Guds sökande, förlåtande kärlek, om vi ej i Sonens kärlekslif på jorden sett det uppenbaradt. Sålunda: ofvan anförda ord, hvilka, om man ser dem lösryckta, skulle *kunna* tydas så som ortodoxien vill: att Jesus är samma väsen som Fadren — *behöfva* dock ingalunda tolkas så. Och enär de med en sådan tydning skulle motsäga många andra af hans uttalanden, *böra* de ej heller tydas på detta sätt utan sålunda; Den som ser (= lär känna) Jesus, ser därmed också (= lär känna) Fadren,

---

* Och »den som äter mitt kött och dricker mitt blod, är i mig, *liksom* Fadren är i mig och jag i Fadren.»

enär den förres väsen är en fullkomlig afspegling af den senares.

Otaliga gånger har han kallat sig människa men aldrig Gud — och detta ibland ett folk, som aldrig visat skymten af benägenhet att anse honom som Gud, inför hvilket det sålunda, ifall han velat för världen uppenbara sitt väsende, sådant det af ortodoxien säges vara, hade varit långt naturligare och nödvändigare att framhålla sin gudomlighet än sin mänsklighet. Icke ens i döden uttalar han detta, icke ens efter döden och uppståndelsen, i de sista samtal med sina lärjungar, i hvilka han afslutade och fullständigade sin undervisning. Icke ens när han för de tvenne sörjande lärjungar, som klagade att »en profet, mäktig i ord och gärningar», blifvit dödad, förklarade huru Kristus måste mycket lida, uttalar han, att denne korsfäste var, icke såsom de trodde en profet, utan Gud själf. *)

Under de långa och bittra strider, som föregingo kyrkans definitiva antaganden af läran om Kristi gudom, var det ett argument som förfäktarna af denna teori gärna använde och hvars inverkan på tveksamma själar man lätt kan tänka sig: »Du älskar icke Kristus, om du icke vill gifva honom gudomlig ära». Huru starkt måste icke en sådan förebråelse verka

*) Det skriftställe, som plägar åberopas såsom hufvudargument för läran om Jesu gudom, finnes i det af den äldsta kyrkan icke som äkta erkända Ebreerbrefvets kap. 1, v. 8, 9; »Men till Sonen (säger Gud): Din tron förblifver i all evighet — — —, därför har, o Gud, din Gud smort dig med glädjens olja mer än dina medbröder.» Såsom emellertid Jesus själf påpekat (jfr. här ofvan s. 68), användes namnet »Gud» stundom i Skriften som namn på andra än den Högste. Och läser man med uppmärksamhet hela nämnda kapitel är det, synes det mig, tydligt att där alldeles icke läres att Sonen är Gud i den nicenska bekännelsens mening, icke lika evig, lika allsmäktig som Fadern. Gud har »satt honom till arfvinge», Gud »inför den förstfödde i världen», Sonen är »så mycket större än änglarna som han ärft ett högre namn än de.»

på känsliga och fromma sinnen! Hvilken suggererande makt har det icke just i våra dagar i mer än ett land visat sig ligga i en fras sådan som denna: »Du älskar icke ditt fosterland, om du ej hyllar den eller den åsikten.» En sådan antydan, ihärdigt upprepad, har inverkat på otaliga sinnen och varit i stånd att skapa folkopinioner. Och när frågan om Kristi natur beröres, användes än i dag detta argument och gör än i dag sin verkan: »Du älskar icke Jesus rätt, om du förnekar hans gudom.» När jag hör sådant tal, rinner stundom för mig en gammal historia om den konung, som af sin tid benämndes »le roi soleil.» En gång, berättas det, sade konung Ludvig till sina hofmän, att han vore viss om att en främling, en engelsman som vistades hos honom som gäst, skulle visa honom mera artighet än någon af hans hoffolk. Hofmännen försäkrade naturligtvis, att detta ej vore möjligt: de ville göra allt för sin tillbedde konung. Så hände det en dag, att konungen, vid det han på Versailles' borggård stod färdig att stiga upp i sin väntande galavagn, vände sig till en af sin uppvaktning och tillsade honom: »Stig upp före mig i vagnen!» Hofmannen vägrade bestört. Konungen upprepade sin befallning till den ene efter den andre af de närvarande. Men alla nekade, bäfvande för ett så oerhördt etikettsbrott och innerst misstänkande, att konungen dock kanske skulle vredgas, ifall man toge honom på orden. Till sist riktade konungen till sin engelske gäst samma uppmaning. Engelsmannen lydde strax. »Sen I, mine herrar», sade konungen, »att jag hade rätt. Ty är icke detta den bästa artigheten: att strax efterkomma min önskan?»

Hvilket är månne att bättre ära Kristus: att tro honom på hans ord, tro honom vara den han själf säger sig vara, eller äflas att gifva honom den plats af jämlike med den allrahögste, som han själf uttryckligen sagt icke tillkommer honom?

* * *

Man får ofta höra den satsen, att det är nödvändigt att antaga läran om Jesu gudom, emedan man därförutan icke kan känna förvissning om syndernas förlåtelse. »Huru skulle väl en människa kunna utverka syndaförlåtelse?» Nej, visserligen icke en människa, men »Guds nåd, som var i och med Kristus». Ligger det icke en större visshet om förbarmande och förlåtelse däri, att Guds faderskärlek var så stor, att han själf ville draga själarna till sig och för att undervisa dem om det eviga lifvet och om sin oändliga barmhärtighet sände dem sin högt älskade Son, än i att tro, att hans vrede blott kunde stillas genom att en oskyldig led för de skyldige?

Att såväl Paulus som ebreerbrefvets författare framställa saken ungefär på det sist antydda sättet är sant. Men det måste alltid ihågkommas, att för båda dessa var det en hufvudsak — för den senare i hela det af honom författade brefvet, för den förre i en stor del af hans epistolära verksamhet — att öfvertyga judekristna om att »det gamla var förgånget» och en ny tid, en större och friare tid, kommen, att den mosaiska ceremoniallagen, vid hvilken ännu så många ängsligt fasthöllo och genom hvilken så mycken splittring och oro hade uppkommit inom församlingarna, icke mera var gällande, enär dess betydelse blott var förebildande — att hela den gammaltestamentliga tempel- och offertjänsten var gjord öfverflödig, emedan profetiorna nu voro uppfyllda och den kommen, på hvilken alla sinnebilder pekat hän. Med synnerlig omsorg måste därför framhållas huru också den religiösa ceremoni blifvit öfverflödig, som betraktades som den viktigaste af alla — den årliga offerhandling, då i öknen utdrefs en bock, på hvilken folkets synder föreställdes vara lagda, medan öfverstepresten ingick i det allraheligaste för att bedja för folket. Kristus var, så framhålla både Paulus och ebreerbrefvets författare, offerlammet, som en gång för alla burit folkets synder, han var ock öfverstepresten, som i och genom sin död ingått i det allraheligaste och bedit för sitt folk en

bön, som evigt gäller. Så noggrann och detaljerad är ebreerbrefvets författare i sitt framhållande af symboliken och af dess uppfyllelse, att han t. o. m. fäster vikt därvid att Jesus korsfästes »utanför staden», härmed afseende en motsvarighet till att bocken utdrefs utanför lägret.

Ortodoxien har i sitt tillspetsande af Pauli lära om rättfärdiggörelsen, i sin krassa framställning af »satisfactio vicaria» icke tillräckligt beaktat de särskilda historiska förutsättningar, som gifvit anledning till denne apostels formulering af frälsningsläran, den har icke heller tagit den hänsyn till bibelns lära i dess helhet, som är nödvändig för ett rätt förstående af frågan. Paulus har sett frälsningshistorien från *en* sida: Kristus, offrande sig själf för att försona en syndig värld med den Rättfärdige; Johannes har sett den från en annan: Guds kärlek till människorna, uppenbarad genom sändandet af Sonen, hvilken skall leda dem till det eviga lifvet. Båda synpunkterna sammanfalla i grunden. Därför att bland människorna ynnes mycken själfviskhet och ondska, måste Jesu lif ibland dem med nödvändighet blifva ett lidande, hans nedstigande till jorden ett offer, hans budskap lönadt med fientlighet och död; därför att han var den Helige — uppenbarelsen af det högsta mänskosläktet sett —, kräfde en världshistorisk logik, att emot hans ljusa gestalt reste sig allt det mörkaste, vildaste inom mänskligheten; därför att han i allt skulle vara en föresyn, måste han ock bära jordens tyngsta smärta. Hade blott en enda oskyldig människas blod blifvit gjutet på jorden — måste icke då också Förbarmarens blod flyta, på det att ingen olycklig skulle kunna säga, att det funnits djup af lidande, till hvilka icke de lidandes vän nedstigit? Om redan Platon, liksom i en aning, talat om »den rättfärdige mannen, som af världen hånas, gisslas och korsfästes» — måste icke då också Kristus blifva smädad och lida korsets död?

Då Gud sände sin son till jorden för att uppenbara Fadrens väsende, då visste Han ju, att Han därmed sände

honom till att lida, till att dö för mörkrets hat emot ljuset. I framställningen häraf har Johannes betonat Fadrens kärlek till den värld han ville frälsa, Paulus åter Sonens frivilliga påtagande af det svåra värfvet, hans offrande af sig själf för att visa människorna vägen till Gud. Genom att öfvervägande fasthålla vid den ena af dessa synpunkter, ytterligare öfverdrifva och krasst uppfatta dess redan förut i starka ord och bilder uttryckta tanke — med dess antropomorfistiska uttryck om »Guds vrede» såsom en bild af den Rättfärdiges medvetande, att så länge människorna lefde i synd, utan längtan till fullkomlighet och ljus, kunde icke den fulla gemenskapen, »försoningen», mellan dem och Honom upprättas — har kyrkan skapat ännu en af de förnuftsvidriga dogmer, hvilka afskräcka många från att söka den rätta innebörden af Jesu lära.

Det ligger icke litet af mänskligt högmod i detta: »Genom en människa kunna vi icke frälsas.» Har den gudasände sagt oss, att han är »en människa, sänd af Gud», har han, utan att förkunna sig vara Gud, sagt, att han är kommen för att meddela oss det hugnesamma budskapet om Fadrens förbarmande kärlek till syndare och föra oss till »sin Gud och vår Gud, sin Fader och vår Fader», då tillkommer det icke oss att säga: Är du icke själf Gud, så förmår du icke detta.

* *
*

Men om det är uppenbart att Kristus icke själf förkunnar sig vara Gud, så är det icke mindre tydligt, att han öppet säger sig vara något förmer än andra människor, ej blott såsom en högt begåfvad människa kan veta sig stå öfver andra utan på ett alldeles enastående sätt — så som ingen annan haft eller har rätt att känna det.

Det finnes för det första hos honom ingen antydan om ett syndamedvetande. De som ha det högsta sedliga ideal

äro dock de som gifvetvis ha de strängaste fordringarna på sig själfva. Och en kriminalpsykologisk författare har uttalat den satsen, som säkerligen är riktig, att den ånger en rätttänkande och finkänslig människa erfar öfver en, enligt gängse föreställningar, helt obetydlig förseelse, i regel är långt starkare än den ånger en grof förbrytare känner öfver sina brott. Känslan af huru fjärran man är från det man borde och ville vara alstrar hos djupa och ärliga naturer ett starkt skuldmedvetande, som särskildt hos den, som för andra framhåller ett ideal, en eller annan gång oemotståndligt söker sig uttryck. Paulus utbrister: »Jag är den främste bland syndare», och vi känna, att detta hos honom icke är någon fras utan ett uttryck för hans djupa sorg öfver egna brister. Men hos Jesus — som dock hade strängare fordringar än någon annan, som lärt att en vredgad tanke i vårt hjärta emot vår broder är en dödlig synd och ett ögonblicks oren känsla en svår förbrytelse, han som begärde intet mindre än fullkomligheten — hos honom skall man förgäfves leta efter något som antyder ett medvetande om egna fel och brister. Aldrig något framskymtande: »Ack, tron dock icke annat än att jag själf är fjärran från den fullkomlighet jag predikar» — hvilket dock oemotståndligt skulle ha trängt sig fram, ifall blott en enda oren tanke uppstigit i hans hjärta, ifall blott ett enda osant ord gått öfver hans läppar.

Ja, en gång förklarar han själf, med indirekta ord, att han är fri från synd. Nämligen då han till judarna sade de stolta orden: »Hvem af eder straffar mig för synd?» I en ytlig människas mun kunde dessa ord ha inneburit ett underförstådt: »Jag har ej begått någon af de grofva förseelser som man i allmänhet kallar synd», — hos en skrymtare: »Mina synder äro väl dolda; ingen kan komma på mig med dem» — hos en cyniker: »Åtminstone är jag ej sämre än I!» Men från en djup och sann personlighet kunna dessa ord ej

betyda annat än: »I hafven ingen rätt att bestraffa mig; jag vet icke med mig någon synd.»

Sålunda, om man icke skall anse Jesus för den störste af hycklare, måste man tro honom vara helt och hållet fri från synd och brist.

Vidare: han har om sig själf en hel del uttalanden, hvilka tydligt förkunna, att han vet sig hafva en enastående betydelse för mänskligheten. »Jag är världens ljus», »jag är lifvets bröd», »jag är det sanna vinträdet», »jag är vägen, sanningen och lifvet.» Dessa ord från dens mun, som tydligen är fri från hvarje benägenhet att förhäfva sig och genom stora ord göra intryck på människorna, som räknar ödmjukhet bland de främsta dygder, — de röja ett medvetande om att vara något vida förmer än andra, de antyda att det budskap, som gifvits honom af Fadern, är af oändlig storhet och att han var den ende, åt hvilken det kunde gifvas.

Påfallande är ock det drag af absolut auktoritet, med hvilket han uppträder såväl gent emot lärjungarna som gent emot andra. Till synderskan säger han: »Dina synder varda dig förlåtna», och till Pilatus: »Du sade det: jag är en konung.»

Vidare: han säger en gång till judarna: »Förr än Abraham var född är jag.» Tron på preexistensläran var, allt sedan judarna, via Alexandria, börjat röna inflytande från hellenismen, icke ovanlig ibland dem. »Vishetens bok» och »Henochs bok», — författade under de närmaste århundradena före Kristus — innehålla bägge läran om preexistensen. Och om Jesus endast menat, att han i likhet med alla andra människor haft en tillvaro före sitt jordelifs början, skulle detta ej bland hans åhörare ha kunnat väcka den anstöt, att de ville stena honom. Men Jesus menar tydligen att han — i olikhet med andra människor — är medveten om detta tidigare lif, har minne däraf. Att märka är, att han säger: »*är* jag», icke »var jag»; hans evighetslif tyckes i detta ögonblick ligga öppet för hans inre blick.

Hvem är då denne Kristus, som är människa liksom vi och dock är något vida mer än vi, som är syndfri, som är världens ljus och som minnes ett lif sedan tidernas begynnelse?

Förklaringen till hans natur ligger i detta: att han är utan synd. Han har aldrig såsom de andra otaliga själar, hvilka utgått af Fadren, skapade till Hans afbild, egenvilligt aflägsnat sig från den Evige; han har förblifvit i orubbad gemenskap med den, som är lifvet själft, han har lefvat »i Guds sköte». Därför, medan andra sjunkit, fläckats, har han tillvuxit i härlighet och kraft.

Att han är all skapelses förstfödde, såsom Paulus säger, den första utstrålningen af Guds kärlek och det första föremålet därför, att han var urbilden till mänskligheten, ordet, genom hvilket världen blef skapad, det vilja vi ock gärna tro. Men om detta har han själf intet sagt oss, han har lämnat allt detta såsom ett mysterium.

Hvad vi veta och hvad vi behöfva veta är detta: han är den, hvilken Gud sändt oss för att lära känna Fadrens hjärtelag. Han är ende Sonen i den meningen, att han är den ende som aldrig fallit ur barnaförhållandet till Fadren. Hans kärleksgärning på jorden var att föra till hemmet de andra, vilsekomna barnen af samme Fader. Han är vår konung, som leder oss; han är ock vår broder, och, liksom den grekiske skald Paulus citerar sade om Gud: »Vi äro ock hans släkte», så kunna vi — med på en gång stolthet och blygsel öfver oss själfva — säga: »Han är ock af vårt släkte.»

* * *

När många kristna med sådan häftighet motsätta sig den bibeltolkning som anser, att enligt skriftens vittnesbörd Kristus är icke Gud men visserligen Guds son och all skapelses förstfödde, när de säga: »Det och det kan dock icke hafva sagts

om en blott människa», så är detta till stor del därför, att de icke gjort klart för sig hvilken oändligt hög plats Skriften i själfva verket gifvit åt människan, »Guds afbild». När Gud af människorna kräfver: »I skolen vara heliga såsom jag är helig», »I skolen vara fullkomliga såsom jag är fullkomlig», så innesluter detta kraf — hvilket icke kan vara en fordran på något omöjligt, då det ju skulle innebära ett hån — i själfva verket ett löfte om att krafvet en gång skall — om ock i ett oändligt aflägset fjärran — fyllas; det antyder en framtidsbild af svindlande höghet. När Jesus säger: »Större under än jag gjort skolen I göra, om I hafven tron», då vittnar han därmed om de mäktiga gåfvor, hvilka i människan äro nedlagda, och hvilka, när hon känner sin vilja vara ett med den Allsmäktiges, skola åt henne gifva ett underbart välde öfver naturens krafter. När det i 1 Mose bok säges, att människan skapats till en afbild af Gud, när aposteln Paulus säger, att vi en gång skola »iklädas Kristi liknelse», när det i Uppenbarelseboken heter, att de rättfärdige skola sitta jämte Kristus på tronen och »regera med honom», då antydes med dessa uttryck en kommande härlighet för mänskligheten, större än hvad vi kunna fatta.

Om nu enligt Skriften människan är skapad till så stor härlighet, huru oändligt hög och ljus skall icke då han vara, som, i tidernas morgon utgången af Fadren, aldrig från gemenskapen med honom affallit, som är mänsklighetens hufvud och konung, som är vägen, hvilken för till Fadern, som lär oss sanningen, som ger oss lifvet, och hvilken först sedan han samlat hela mänskligheten i det eviga ljuset, i endräktig kärlek till den Högste, nedlägger sin spira, »på det att Gud må blifva allt i alla.»

Mer än en gång har det händt, att mänskligheten beklagat som en förlust det, som sedan visat sig vara en vinst. När Kristus icke framträdde som den triumferande, fiender nedslående Messias, hvilken judarna väntat, då syntes detta

otvifvelaktigt hans lärjungar såsom ett sviket hopp, en minskning i den välsignelse han medförde. Och dock skulle han såsom den lidande frälsaren blifva af oändligt större betydelse för mänskligheten än de kunnat drömma om. När Luthers reformation skoningslöst bröt stafven öfver en hel del gamla seder och bruk, då var detta till bekymmer för många fromma sinnen; då var det många äfven af dem, som insågo det berättigade i hans kritik, hvilka kände det som en tomhet, en förlust att icke mera i sorger och nöd få åkalla den milda jungfru Maria eller de fromma helgon de lärt sig älska. Och likväl måste det så småningom ha blifvit dem klart, att det var en vinst för deras inre lif, då de lärde sig att vända sig till den himmelske Fadren själf. Det är ganska naturligt, att många, som komma till öfvertygelsen om att Kristus icke — såsom de sedan barndomen blifvit lärda — är Gud, ehuru visserligen »Gud är i honom», skola i början känna detta såsom en smärtsam förlust. Men det kan hända, att de småningom lära sig känna det på ett annat sätt. När Kristus icke mera för oss framstår såsom ett obegripligt dubbelväsen, som, när han bad till Gud, på sätt och vis bad till sig själf, — ifråga om hvars yttranden vi alltid måste känna oss tveksamma, huruvida han menade dem uttalade af sin gudomliga eller af sin mänskliga natur, om hvilken vi, trots alla försök att tänka motsatsen, knappast kunna föreställa oss annat än att hans lidanden, åtminstone själslidanden — och än mer hans frestelser — voro overkliga, eftersom han ju såsom Gud måste vara höjd öfver lidanden och frestelser — när han står inför oss som en lefvande människa, ehuru oändligt stor och helig och kärleksfull såsom ingen annan varit, då kan det väl hända, att han blifver oss mera kär än någonsin förr, då uppfyllas vi af en oändlig vördnad, af en innerlig hängifvenhet för den, som, vi förstå det nu, måste ha lidit outsägligt, måste ha stundom frestats att använda den makt, som var honom gifven, till att genom häpnads-

väckande undergärningar vinna en hastig seger öfver människornas hjärtan, men som likväl vardt lydig intill döden, tagande på sig det tunga lidandets och misskännandets kors, hvilket enligt Guds allvisa råd skulle blifva människosläktet till lif och salighet. Han kan då blifva oss till en verklig föresyn, eftersom han i sanning varit »frestad såsom vi», och det att vi en gång i härligheten skola »ikläda oss hans likhet» förefaller oss icke mera såsom en vidunderlig motsägelse, såsom det gjorde, när man lärde oss, att i honom voro »två naturer innerligt och oupplösligt förenade».

* * *

Om lärorna om treenigheten och om Kristi gudom enligt ortodoxien äro hörnstenarna för den kristna religionen, så finnes det en annan dogm, som från vissa håll betraktas såsom hart när lika oundgänglig för en rätt tro: det är, såsom man helt naivt uttrycker det, att »tro på djäfvulen».

De som förklara — och de äro många — att alla onda tankar, som genomkorsa människans själ, äro djäfvulens ingifvelser, tillägga i själfva verket denne Guds motståndare en af Guds egenskaper, nämligen allestädesnärvaron. Ty huru skulle det väl utan denna egenskap vara honom möjligt att samtidigt operera i några hundra millioner människohjärtan?

Men två väsen på en gång allestädes närvarande! Hvilken logisk orimlighet!

Att det skulle kunna finnas lefvande och förnuftiga väsen, för våra sinnen icke fattbara, däri ligger intet orimligt — den vetenskapliga forskning, som uppdagat, att det i fråga om lif så godt som icke finnes något tomrum, utan att själfva den luft vi andas är fylld af myriader lif, borde däri knappast se något förunderligt —; att somliga af dessa icke jordiska varelser hemfallit åt den väsendets disharmoni, det affall från den eviga och rättfärdiga viljan, som vi kalla synd, att de

äfven kunnat — och kunna — öfva något inflytande på människorna, det är heller icke otänkbart. Men när man åt en af de fallna änglarna gifver den oerhörda betydelse, att han skulle ha förmågan att tala i hvarje människas hjärta, att ingripa i hennes lif och bereda henne lidanden och svårigheter, då är man inne på en hednisk dualism, en halfvering af världen emellan Gud och hans motståndare, som för kristendomens grundtanke är fjärran. Genom sin djäfvulslära har ortodoxien, begärande att människorna skola tro hvad som är orimligt och självmotsägande, ytterligare ökat talet af de »odrägliga bördor», som påläggas dem.

* * *

Hufvudsaken är dock icke att hafva en riktig uppfattning i den ena eller andra af dessa frågor — det har funnits och finnes ännu sanna kristna både bland dem, som tyda skriften i enlighet med ortodoxiens lära och bland dem, som icke i böckernas bok kunna finna kyrkans dogmer uttalade — hufvudsaken är, att människorna inse, att där Mästaren lämnat full frihet, de icke hafva någon rätt att pålägga andra sina åskådningars tyranni.

Må teologerna göra upp system och definitioner öfver det, som dock aldrig rätt kan definieras; må de, om de ha lust, disputera om sina formler, men må hvar och en vakta sig för den förmätenheten att föreskrifva andra själar såsom bindande för deras tro mänskliga spekulationer, när den, som var sänd af Fadern till att lära människorna sanningen, afhållit sig från alla detaljerade föreskrifter om hvad vi hafva att tro, endast begärande, att vi skola tro på det, som han med hela sitt lif vittnade om: att vi hafva en fader i himmelen, hvilken är rättfärdigheten och heligheten och kärleken själf.

Att kyrkan behöfver en bekännelse att samla sig omkring är naturligt. Men hvad denna bekännelse innefattar

utöfver det, som Kristus påbjudit såsom nödvändigt för att man skall räknas bland hans lärjungar, det får endast erbjudas själarna såsom en ledning, icke påläggas dem som en boja. Det finnes människor som ej äro nöjda, om de ej hafva allting klart och precist, och de önska en bekännelse så utförlig och systematisk som möjligt. Men det finnes andra, för hvilka trons hemligheter äro så djupa och underbara, att ord och formler tyckas dem snarast till hinders i den inre åskådningen af den oändlige och hans väsens uppenbarelse i ändligheten. Må man respektera dessa själars frihetskänsla!

I hvilken grad kyrkan äger att fordra af dem, som ägna sig åt ordets förkunnande, att de hålla sig till bekännelsen, det kan väl vara en kinkig sak att afgöra. Dock synes det som om en kyrka, hvilken fasthåller vid den evangeliska kristendomens princip, icke bör kunna kräfva mera än ett löfte om efterföljande af Skriftens lära, efter bästa förstånd uppfattad. Man skulle kunna tänka sig en trosbekännelse, som ej innehölle något annat än hvad som synes framgå ur evangeliernas lära, affattad t. ex. sålunda:

Jag tror på Gud Fader allsmäktig, himmelens och jordens skapare.

Jag tror på Jesus Kristus, Guds son och vår broder, hvilken är sin faders rätta afbild.

Jag tror, att vi alla genom att älska och efterfölja Kristus, genom att uppfyllas af Guds helige ande, skola nå den härlighet, som fadern af evighet beredt åt alla sina barn.

Men så mycket böra vi frukta för att med människoord binda själarna att vi ej ens beträffande en så kortfattad formel, hvilken tyckes innehålla endast hvad som utan gensägelse måste anses framgå ur Kristi egna ord, böra säga: »Den är icke en kristen, som ej tror härpå». En kristen kyrka kan förklara, att man, om man vill räknas bland hennes medlemmar, måste sluta sig till en viss bekännelse. Men hon bör akta sig för att säga, att utanför denna bekännelse finnes

ingen kristendom. Ty den enda nödvändiga bekännelsen har Jesus själf gifvit: Du skall älska din Gud öfver allting och din nästa så som dig själf. Hvar och en, som tager dessa ord till rättesnöre för sitt lif, han är en Jesu efterföljare, om än alla kyrkor på jorden kalla honom kättare och okristen. —

Det kan vara skäl att tillägga att en fordran på större frihet gent emot den af människor affattade bekännelsen ingalunda innebär ett uttalande om önskvärdheten af statskyrkans afskaffande. Tvärtom torde i allmänhet inom de s. k. frikyrkorna, där predikanten står i större beroende af församlingen, det andliga tyranniet, det misstänksamma vakandet öfver en bokstaflig bekännelsetrohet, långt mera förekomma än inom en kyrka, som representerar ett helt folks kristna menighet. Idealet har Paulus angifvit: det »allmänneliga prästadöme», i hvilket hvarje själ själf söker och finner sin Gud, utan anvisning af någon annan. Men så länge ännu flertalet människor äro likgiltiga för andliga spörsmål och föga benägna för att tänka självfva, så länge det därför behöfves undervisande, väckande, manande ord och så länge det för läroämbetet liksom för allt annat mänskligt kräfves ordning, torde den organisation vara att föredraga, som minst ger anledning till trångsinthet och tyranni. —

Genom att taga det yttre för det inre, genom att låta formler och system blifva det väsentliga i religionen, genom att i och med dogmerna lägga tunga och odrägliga bördor på människorna, har sålunda kyrkan i sin helhet — den lutherska såväl som den katolska, sekter såväl som statskyrkor — visat sig vara genomsyrade af fariseismens surdeg. Och det är sålunda knappt att undra på, om ordets förkunnare blott sällan ha öppna ögon för dess faror.

Dogmens börda har på människorna haft olika verkningar. Den har hos somliga förkväft tankens friskhet och friborenhet,

det ärliga sökandet efter sanningen. Huru oändligt smärtsam, huru förfärande i sin tragik en sådan kväfningsprocess kan blifva, när det gäller ett stort och lysande förnuft, därom vittnar bäst Pascals själs- och lidandeshistoria. Den har afskräckt andra, hvilka, i sina tankar sammanställande kristendom och förnuftsvidrighet, aldrig i sin sökan efter ljus och sanning tänka på att gå till Kristus.

Det är detta, som är fariseismens ansvar, det är detta, som gör den farligare än otron.

I som dundren mot otron, hvilken ringa förbrytelse är det dock icke att förneka Kristus, jämfördt med det att i en väfnad af mänskligt skröpliga spekulationer inhölja hans gestalt och därigenom från honom afvända hjärtan, hvilka innerst längta efter honom!

Fariseerna och de skriftlärde, hvilka skulle ha uppfostrat folket till att förstå Messias, bragte det i stället — genom falska framställningar af förlossarens personlighet — till att vända sig ifrån den gudasände.

Huru många efter ljus bidande själar har icke ortodoxien afvändt från Jesus genom att framställa honom trång och liten och klafbindande människornas tankar!

Och dock är han stor och härlig och ljus, och hvad han kräfver af människorna är intet annat än detta: Älska din Gud och älska din broder!

Älska din Gud — det betyder för det första att erkänna, tt det finnes en Gud, d. v. s. en personlig och förnuftig vilja, som leder världen.

Det betyder för det andra att erkänna, att denna vilja är god och värd att älskas, d. v. s. att den i sin ledning af världen syftar till en slutlig harmoni och salighet.

Det betyder för det tredje att med djup hängifvenhet ställa sig själf, sin egen vilja, i denna eviga viljas tjänst, så att det innersta i all ens sträfvan syftar mot denna ljusa, oändliga harmoni, som man känner vara Guds fadersmening.

Budet: »Du skall älska din broder» är ett korollarium af budet om kärlek till Fadren.

Många skola säga: Hvar blir Kristus af i denna kristendom? Och många skola säga: Detta är en lätt och bekväm tro!

Kristus blir det han själf sagt sig vara: vägen. Aldrig har han gjort sig till målet, alltid har han pekat hän mot fadern.

Han är den, som för oss uppenbarat, att Gud är en fader, som älskar hvar och en af oss, som tänker på vårt väl, som ser våra sorger och hör våra böner. Man må tala huru mycket man vill om allt hvad af kristendomens sanningar, som finnes i hedniska skrifter — och sant är att där finnes mycket —, aldrig skulle dock någon utan genom Kristus kunna fullt förlita sig på detta underbara: att den oändlige bekymrar sig om hvart och ett af sina barn, att den helige älskar oss syndare, att vi kunna gå till den evige såsom till en fader för att få hugsvalelse. Så underbart är detta, att i själfva verket ingen kan förtrösta på Guds fadershjärta utan att förlita sig på den han sändt till att uppenbara sin kärlek, den i hvars väsen faderns väsen är återspegladt. Därför: hvar och en som beder till Gud såsom till en fader, han beder i själfva verket »i Jesu namn» — han må nu använda detta uttryck eller icke.

»En lätt tro!»

Är det väl lätt att vid åsynen af människors låghet och lumpenhet, af deras själfviskhet och deras brott, tro på att hvar och en af dem bär inom sig en gnista af Guds ande, en gnista som en gång skall flamma upp i en härlig låga? Att, när man kanske mötes af köld och hån, där man menat som bäst, fasthålla vid människokärlekens bud? Att, med öppen blick för allt det onda, som finnes i ens eget hjärta, tro på människosläktets fullkomning i helighet?

Är det lätt att vid åsynen af jordens elände och jämmer, af allt våld, allt förtryck, öfvadt af de starkare emot de

svagare, all låghet, allt förtal, som synes förblifva ostraffadt, tro på att det är en rättfärdig och kärleksfull vilja som leder världen? Att, när sorg och ångest vilja drifva till förtviflan, dock stadigt förtrösta på att Gud är kärleken och att allt hvad han skickar har en mening?

Är det lätt att, på samma gång som tanken svindlar vid föreställningen om den oändlige, som omfattar världarna och uppfyller alltet, tro på att denne, som satt banor för stjärnorna och låtit tiden framgå ur evighetens sköte, skall komma ihåg hvar och en af människors barn, minnas våra sorger och förbarma sig öfver oss?

Att — likasom titanen i den antika sagan genom beröringen med sin moder jorden vann förnyad styrka — människosjälen, försjunkande i sitt eget väsens grund och där mötande den oändlige, af beröringen med den eviga kraft, som är vårt upphof, vinner förnyelse och ökad styrka — det är icke svårt att tänka sig. Denna bönens suggestiva inverkan på den bedjande själf erkännes ock af många, som icke tro på en personlig Gud.

Men en Gud, som hör våra böner — — — Detta är det stora undret, bredvid hvilket alla andra tyckas små. Hvad betyda väl i jämförelse härmed alla de undergärningar, som i skriften omtalas och om hvilka så mycket stridits! Sannerligen, det är lättare för tanken att gå in på alla de underverk, som berättats allt ifrån Apollonius' af Tyana dagar och intill vår tids indiska fakirers och mahatmors, än att i sig upptaga detta begrepp: en Gud som lyssnar till mänsklighetens böner — — —

Icke som skulle häri ligga någon logisk motsägelse. Vår hjärna kan genom ögats förmedling på en gång i sig upptaga bilderna af en mängd föremål, och det ligger intet orimligt i föreställningen att ett oändligt förnuft samtidigt upptager intryck från millioner världar. Men för vår inbillningskraft, alltid bunden af begränsningen, är det en omätlig svårighet att fatta det.

Här gäller det ordet, att »det är uppenbaradt för de enfaldiga och fåkunniga men fördoldt för de kloka och förnumstiga». För enkla själar, som föga grubbla, är det långt ringare svårighet att tro detta, än för dem, hvilkas kraftigare fantasi tvingar dem att söka se allt liksom i en inre åskådning, medan på samma gång deras mera skärpta tanke strax kritiserar hvarje försök att åt det absoluta gifva något slags konkret gestalt; för dem måste detta förblifva doldt, — såvida de icke jämte sin klokhet och förnumstighet hafva något af det barnasinne som, där ett ändligt förnuft ej förmår säga oss något, vågar lita till den inre röst som säger, att vår fader, som är i himmelen, hör oss.

Här gäller det att »taga sitt förnuft tillfånga under trons lydnad» — detta uttryck som blifvit så fruktansvärdt missbrukadt af fanatism och obskurantism, hvilka velat tyda det så som måste man tro äfven *mot* förnuftet, ehuru det endast får tydas så, att vi i ärlig ödmjukhet måste lära oss inse vårt förnufts begränsning, inse, att det finnes mysterier, dem ingen mänsklig intelligens förmår genomtränga, medan vi dock på samma gång måste känna hvilken omätlig fattigdom och köld som nedtynger vår ande, i fall vi vägra lyssna till den aning — nej, till den visshet, som ropar inom oss, att så måste Guds väsen vara som det af sonen uppenbarats: en allförbarmande helig faderskärlek.

II.

Låter man någon gång undfalla sig ett uttryck af indignation öfver den trångsinthet, som för vissa fromma kretsar är utmärkande, så händer det icke sällan att man får till svar: Hvarför dock harmas öfver människor, som äro välmenande och verkligt gudfruktiga, öfver en tro, som — den må nu vara trångsinnad — dock midt i en tid af otro fasthåller vid kristendomens sanningar!

Då aposteln Paulus uttalade sig i en fråga, som på hans tid lifligt upprörde de kristna — den om det vore tillåtet att äta köttet af offerdjuren, hvilkas inälfvor förbränts på afgudarnas altaren — framställde han en regel, full af vishet och mildhet, nämligen att de som voro starka i tron, de för hvilka religionen var något alltför djupt för att en sådan formsak skulle synas dem af ringaste betydelse, dock borde visa undseende för de svagare bröderna, och när de märkte, att deras friare åskådning hos ängsliga själar väckte bekymmer och förargelse, hellre falla undan än begagna sig af den frihet de kände sig såsom kristna äga.

Denna kärleksfulla undfallenhet för de svagare må i allmänhet gärna vara en regel de kristna emellan. Men det finnes tillfällen, då den är skadlig och farlig.

Det är när dessa inom trånga skrankor fjättrade själar, vanda vid eftergifvenheten, pocka därpå såsom på sin obestridliga rätt, när de, blifna majoritet, icke vilja tillerkänna minoriteten rätt att räknas som kristen, med mindre den antager deras åskådning, när de, slutligen, genom sina högljudt framställda anspråk lyckats bibringa utomstående den föreställningen, att kristendomen — det är detsamma som deras snäfva uppfattning, deras samling af underliga dogmer och småsinta förbud.

Det är då som det blir nödvändigt att med största eftertryck häfda, att ingen äger rättighet att sätta likhetstecken emellan kristendom och pietistisk eller högkyrklig formalism.

Af dem som anse, att kristendomen, ehuru den visserligen spelat en betydande rol i mänsklighetens utveckling, dock numera för djupare tänkande människor är omöjlig och otillräcklig som världsförklaring, får man ofta höra, att en glädje- och kulturfientlig pietism är den enda verkligt konsekventa kristendomen, enär Jesu religion i grunden är asketisk. Därför är ock, menar man, katolicismen med sitt munkideal en mera äkta kristendom än protestantismen.

I dessa sina påståenden ha kristendomens motståndare på senare tider fått godt stöd från en af dess försvarare, nämligen genom Tolstojs utläggningar af kristendomen, hvilka vittna om mycken hjärtats värme men röja blott föga af historisk blick och kritiska studier.

Förhölle det sig nu så, att kristendomen till sitt väsen vore asketisk, då vore den såsom världsåskådning redan dömd; då kunde den — med all sin storslagenhet — såsom ensidig och ofullständig i längden icke tillfredsställa mänskligheten.

I nästan hvarje religion läres en tvåfald af makter, goda och onda — vare sig nu det onda betraktas som en positiv princip eller såsom blott ett motstånd mot den goda makten —; i de flesta äldre tankesystem läres en tvåfald: själ och materia. Dualistisk i den mening att den leder till asketism

är emellertid blott den världsåskådning, hvilken identifierar den goda principen med anden och den onda med materien, hvilken således proklamerar en strid, som icke kan upphöra så länge denna världen består och hvilken nödvändigtvis förr eller senare måste framkalla en predikan om dödande af det kroppsliga, enär människan blott därigenom kan höja sig mot ljuset.

Den lära som starkast och mest konsekvent af alla predikat asketismen är Buddhas. Enligt Buddha är det från själfva begäret att lefva som allt lidande utgår, och detta begär måste förintas, för att människan skall kunna ingå i den heliga hvila, där inga önskningar mer finnas.

»Detta, I bröder», säger Buddha, »är den upphöjda läran om lidandets orsak: det är viljan att lefva, traktandet efter tillvaro i njutning, som för från pånyttfödelse till pånyttfödelse; det är traktandet efter individuel lycksalighet i det närvarande eller i det kommande lifvet.

Detta, I bröder, är den höga sanningen om lidandets upphäfvande: det är den fullständiga förintelsen af viljan att lefva, af traktandet efter tillvaro och njutning».

Det slutliga målet skildras sålunda: »Slocknad är viljan att lefva och individualitetens fladdrande irrbloss». Äfven kärleken är ett ondt: »Den vise känner intet hat och ingen kärlek. Af kärlek födes lidande; för den som är förlossad från kärleken, för honom gifves intet lidande.»

Det är mycket vanligt att höra påståendet, att denna i Indien så starkt framträdande asketism är något för orientalisk åskådning i allmänhet utmärkande. Och denna uppfattning har utan tvifvel varit bidragande till att mången, utan att närmare undersöka saken, tagit för gifvet att kristendomen till sitt väsen vore asketisk.

Det förhåller sig emellertid alldeles icke så att folken i den del af världen, som företrädesvis plägar betecknas med det obestämda namnet Orienten — d. v. s. den främre del af

Asien som tidigast och mest kommit i beröring med Europa — under tiden före Kr. kännetecknats af någon benägenhet för asketism. Hvad vi veta om babyloniernas, assyrernas och feniciernas religion och kult tyder ingalunda på någon sådan riktning. Det är kanske tillräckligt att påminna om namnen Astarte och Mylitta. Egypterna, som — det torde väl numera få anses bevisadt — fått fröen till sin kultur från babylonierna, ha ej heller i sin religion plats för någon lifsfientlighet. Det jämförelsevis lilla vi veta om mindre Asiens förhellenska religionsformer (jag vill blott erinra om Kybele- och Atysdyrkan och om den ryktbara efesiska gudinnan) tyder alls icke på asketism. I den persiska Ormuzd-religionen är ursprungligen icke tal om någon *evig* strid emellan en god och en ond princip; där är ingen fråga om att ej ljuset skall segra och i sig uppsluka mörkret, och denna ljust harmoniska världsåskådning motsvaras af en sund etik, som alls icke begär något undertryckande af naturen. *

Den skapelsehistoria som inleder judafolkets religiösa urkunder, är, såsom redan förut antydts, så fjärran som möjligt från t. ex. nyplatonismens tanke om världens tillblifvelse genom materien, som drager själarna nedåt, från det rent andliga lifvet. I 1 Moseboks berättelse är det Gud själf som i begynnelsen skapar himmel och jord, finner det allt ganska godt och välsignar sitt verk; han är den, som skapar människorna och ger dem en fläkt af sin ande; den synd, som bringar disharmoni in i hans sköna skapelse, är olydnaden, icke sinnligheten; förföraren, ormen, är icke någon väldig världsmakt, som reser sig i trots mot den Evige, han får strax af Gud sitt straff (»du skall krypa på din buk och äta jord») samt den dom, som förkunnar hans slutliga tillintet-

---

* Detta har nyligen påvisats af en svensk forskare, professor N. Söderblom (»Le génie du Mazdéisme» i »Mélanges Charles de Harlez» och »La vie future d'après le Mazdéisme».)

görande (»kvinnans säd skall söndertrampa ormens hufvud»). Äfven efter syndafallet blir världen icke ett fängelse utan en skola till förbättring. Det är af frukten af *kunskapens* träd som människorna ätit, och i denna bild ligger en antydning om att den väg de hafva att gå icke leder tillbaka till ett förloradt oskuldstillstånd utan, genom lidanden och pröfningar, framåt till en utveckling, som i sin fulla medvetenhet står högre än den försvunna ovetenhetens. (Häri skiljer sig kristendomens uppfattning väsentligt från t. ex. nyplatonismens åsikt, att världsutvecklingen består blott i ett befriande från det tyngande slagget, ett återgående till ursprunglig osinnlig renhet.) Det är, såsom ofvan påvisats, icke fråga om någon oöfverstiglig klyfta emellan Gud och världen. Gud talar själf till människorna, med faderlig omsorg till de rättfärdiga, i vrede till de orättfärdiga; hans änglar stiga ned till jorden, varna och leda människorna. I Mose lagar och utförliga ceremoniela föreskrifter, i profeternas ljungande strafftal röjes aldrig minsta skymt af den uppfattningen, att naturen i sig skulle vara ond och sinnelifvet orent. Äktenskapet är heligt och af Gud själf instiftadt. Synnerligen anmärkningsvärdt är att, medan i de allra flesta andra religioner funnits åtminstone några präster eller prästinnor förpliktade till celibat — så i Egypten (Isisprästerna) så i Hellas (hierofanterna i Athen och den pythiska prästinnan) och Rom (kybeleprästerna och vestalerna) så ock solprästinnorna i Persien, och i Gallien oraklets i Sena 9 prästinnor* — hade bland Israels folk alla präster tillåtelse att gifta sig — ja äktenskapet betraktades som en plikt för dem, liksom för alla ebreer.**

* I Mexiko voro prästerna ålagda celibat, i Peru funnos nunnor; bland icke få vilda folkslag är det (såsom Edv. Westermarck i »Det mänskliga äktenskapets historia» påvisat) för präster och medicinmän förbjudet att gifta sig.

** Några ha visserligen velat tyda berättelsen om Jephtas dotter och hennes »offrande åt Herren» så, att hon invigdes icke till döden

Det var först sedan judarna började röna inflytande af hellenismen som man i deras skrifter märker spår af en asketisk uppfattning. Så t. ex. i Vishetens bok. Och senare i Talmud förekomma ganska starkt asketiska uttalanden.

Men det fanns under forntiden onekligen en världsåskådning med ett utprägladt asketiskt grunddrag, om hvilken det ej kan förnekas att den öfvat en stark inverkan redan på de första århundradenas kristna kyrka. Det var samma åskådning som haft en i många fall så ödesdiger inverkan på kristendomens dogmsystem — det var den grekiska filosofien.

I den grekiska folkreligionen kan det naturligtvis icke vara tal om att spåra någon asketism. Men liksom ebreernas gamla Elohim-dyrkan, när tiden var mogen, när de djupaste andarna ej mer kunde vara tillfredsställda af äldre tiders krassa begrepp, blef reformerad af profeterna, liksom den äldre mazdeismen blef renad och pånyttfödd af Zarathustra, så kom det ock en tid då den grekiska mytologiens världsåskådning väckte tänkande helleners kritik. Redan Xenokrates (i början af femte århundradet f. Kr.), och efter honom eleaterna förlöjligade öppet de gamla gudarna, de gamla myterna. Och före dem hade andra tänkare, medan de kanske af fruktan för folkets vrede afhöllo sig från att öppet kritisera den gamla religionen, dock alldeles vid sidan af densamma åt sig uppbyggt en världsförklaring. Hela denna kritiska rörelse resulterade icke i en reformation af statsreligionen, ett fördjupande af densamma; där utvecklade sig

---

utan till att vara en Jehovas prästinna med skyldighet att lefva ogift. Har ett bruk af denna art varit rådande bland judafolket, så har det emellertid icke haft sin grund i dess heliga skrifter, utan har troligen uppkommit genom inflytande från någon främmande kult och har säkerligen ej länge varit rådande, då inga tydliga spår däraf finnas i gamla testamentet.

i stället vid sidan af folkreligionen en världs- och lifsåskådning för de bildade, en åskådning som det kräfdes studier för att intränga i och som i allmänhet alldeles icke sträfvade att utbreda sig bland den stora massan — men i stället af denna oftast betraktades med misstro och ovilja.

I denna grekiska filosofi, framställd och utvecklad af en rad tänkare, af hvilka några varit bland mänsklighetens yppersta, skönjes, såsom jag här genom en serie citat* vill söka visa, redan från början en benägenhet för dualism, som följdriktigt ej kan annat än utmynna i asketism.

Om Anaxagoras, Perikles' och Aspasias vän, — af hvilken ej många yttranden äro bevarade mer än de sköna orden: »Människan är skapad för att betrakta stjärnorna», — säger Aristoteles, att han, liksom Empedokles, var en föregångare till Platon i dennes lära om att Enheten (= gudomen) är orsaken till det goda, materien till det onda.

Herakleitos (omkr. år 500 f. Kr.) säger: »Så länge människan lefver, är den gudomliga delen af hennes väsen förbunden med lägre stoffer, från hvilka hon i döden blir fri». Och »medan vi lefva, är vår själ död i oss och väckes till lif först genom vår död.»

Demokritos († omkr. 460 f. Kr.), som framhåller, att »själen är det väsentliga, kroppen kärilet», att »kroppslig skönhet utan förstånd är något djuriskt», att »djurets adel består i kroppens, människans i sedliga företräden», att »det höfves människan att mer sörja för sin själ än för sin kropp», att »tapper är icke blott den, som öfvervinner hinder utan den som öfvervinner sina lustar», att »sinnesnjutningen ger kort lust och mycket olust; blott själens ägodelar förskaffa varaktig tillfredsställelse», att »sedlig är kärleken blott då, när han ej orenas af någon otillåten lidelse» — visar en stark

---

* Citaten ur Platon äro anförda efter N. Dalsjös öfversättning; af de öfriga äro en del hemtade ur Zellers »Philosophie der Griechen».

lutning åt asketismen, när han ogillar äktenskapet och finner något anstötligt och lågt i dess fysiska moment.

Den nyss nämnde Empedokles (i medlet af 5:te årh. f. Kr.) — som, liksom Demokritos, har en ganska låg tanke om kvinnan, som säger, att männen äro varma, kvinnorna kalla och att vid människornas skapelse kvinnorna frambragtes i i norden, männen i södern — yttrar följande, som tydligt visar, att han likaså afgjordt som någon medeltidsskolastiker ansåg »köttet» som ett fängelse för själen: »De dämoner, som genom mord och mened syndat, äro dömda till att vandra lifvets mödosamma väg, att, iklädda köttet, ingå i en värld af strider och motsatser, af sjukdom och förgänglighet.» Denne filosof har ock i sin lära om världens skapelse tydligt uttalat sin dualistiska åskådning: han säger, att i begynnelsen allt var *ett* under den enande kraftens, kärlekens, välde, men att sedermera en söndrande kraft, hatet, uppstått; under striden mellan hat och kärlek hade världen och tingen uppstått.

Om den äldsta pythagorismens läror veta vi ju ej mycket. Men den, som först upptecknat dem, Philolaos, Pythagoras' lärjunge, säger att »själen är till ett straff fängslad vid kroppen». Detsamma, säger Platon, lärdes i de urgamla orphiska mysterierna. Hvad i praktiken pythagorismens etik fordrade är väl bekant: kyskhet, måttlighet, tystnad. De senare pythagoréerna predikade ett fullständigt munklif, och bland de förbud de uppställde var också det att äta kött. Detta ej till följd af några hygieniska skäl, utan emedan köttätandet ansågs uppväcka sinnliga begär. Att för öfrigt budet om att undvika köttätande var gammalt ibland pythagoréer och anhängare af de orphiska mysterierna, framgår däraf, att de athenska komediförfattarna redan tidigt skämta öfver denna deras afhållsamhet — liksom i våra dagar vegetarianernas diet är ett omtyckt ämne för humoristiska kåsörers skämt. — Hela det pythagoreiska systemet hvilade på *motsatser;* enligt Eudorus representerade den ena af de två principerna: enheten, Gud,

det manliga, det goda, det ordnade — den andra: tvåfalden, materien, det kvinnliga, det onda, det oordnade.

Den judiska sekt, som kallas den esseiska, hvilken, enligt hvad Zeller på ett, som det synes mig, fullkomligt öfvertygande sätt påvisat, fått det hufvudsakliga af sin uppfattning från pythagorismen, röjer genom sina bud hvad som blir konsekvensen af denna lära om motsatserna; essenerna lärde nämligen, att man bör afhålla sig från äktenskapet, icke därför att detta egentligen i sig själft är syndigt, utan därför att, då det kvinnliga elementet är det sämre, det mera materiela, är det bäst för männen att så mycket som möjligt undvika beröring med dem. *

* I anledning af det gamla, alltjämt kritiklöst upprepade påståendet, att Jesus skulle vara en lärjunge af essenerna, vill jag här — enligt Zeller, som hufvudsakligen hämtat sin framställning från Josephus — anföra en del drag, som karaktärisera nämnda judiska sekt och som synas mig alldeles omöjliggöra en sådan hypotes. Essenerna höllo sig noga afskilda från utomstående, visade en påfallande likgiltighet för att göra proselyter, de upptogo ej kvinnor i sitt samfund: (väl var äktenskap ej absolut förbjudet, men betraktades med ogillande; kvinnorna måste bo för sig självfva utanför de byar, där församlingsmedlemmarna bodde); de höllo med stor stränghet på iakttagandet af en hel del yttre bruk: det dagliga gemensamma badet, uteslutande bruk af linnekläder, fastor och tillredande af all mat under vissa bestämda ceremonier. Hvar och en som inträdde i sekten, måste aflägga en fruktansvärd ed att efterfölja dess stadgar; när därför en medlem för någon förbrytelse blef utstött ur samfundet, var han därmed dömd till hungersdöden, ty så förfärlig var eden som svurits, att ej ens de utstötta vågade äta mat, som ej beredts enligt föreskrifterna. — Då man nu betänker, att Jesu lif var uppfylldt af arbetet att göra proselyter för en rätt gudsdyrkan, att en stor del af de anhängare, som följde honom, voro kvinnor, att flere af hans apostlar voro gifta och att han uttalat, att en man skall öfvergifva fader och moder för att blifva när sin hustru, att han oupphörligt och med största skärpa uttalar sig mot dem, som vilja med allehanda yttre stadgar binda människorna, att hans likgiltighet för fastor och dylikt ådrog honom öknamnen frässare och vindrinkare, att hans klädnad enligt evangeliet bestod af ylle, att han

Platon lär, att ur denna fenomenela värld framgår naturnödvändigheten, som står emot förnuftet och hindrar gudomen att frambringa ett fullkomligt verk. Hos människan är det kroppen som hindrar den rena kunskapen, framkallar alla dåliga begär och all sedlig oordning. »Månne icke filosofens själ försmår och undflyr kroppen och söker att komma för sig själf?» låter Platon Sokrates säga i »Phaidon». Och vidare: »Så länge vi äga kroppen och vår själ är sammanmängd med ett sådant ondt, så länge skola vi helt visst icke fullkomligt uppnå det vi eftersträfva, och hvad vi eftersträfva är sanningen. — Kroppen uppfyller oss med lustar och begär, med fruktan och allehanda skuggbilder och många onyttiga ting, så att vi i själfva verket, *såsom man brukar säga*, af honom hindras ifrån att komma till insikt om någonting. Och krig och uppror och strider uppväckas icke af något annat än af kroppen och dess lustar. — — — Antingen är det aldrig möjligt att förvärfva denna kunskap (den rena kunskapen) eller ock först efter döden. Ty då, men icke förr, skall själen lefva för sig själf och skild från kroppen. Och i detta lifvet skola vi i det fallet komma vetandet närmast, om vi hafva så liten beröring och gemenskap med kroppen som möjligt, för så vidt det icke är en tvingande nödvändighet, och icke behärskas af hans natur utan hålla oss rena och af honom obesmittade, till dess Gud själf befriar oss. — Den, som icke är ren, är det icke tillstadt att fatta det rena. Men månne icke reningen består just i detta: att så mycket som möjligt afsöndra själen från kroppen och vänja henne vid att — — — vara ensam för sig, löst från kroppen såsom från bojor. — Just detta är filosofernas sträfvan: själens lösande och afskiljande från kroppen. — Om de (filosoferna),

---

uttalade sitt bestämda ogillande af alla eder, att hela hans kringvandrande lif var så olika som möjligt det minutiöst bestämda som essenerna förde, så har man svårt att fatta, att Jesus någonsin kunnat blifva räknad såsom lärjunge af denna sekt.

som alltid varit fiender till kroppen och sträfvat efter att äga själen ensam för sig, vore det icke en stor oförnuftighet, om de, då denna önskan uppfylldes, fruktade och ängslades? — Om själen skiljes hädan ren och utan att draga något af kroppen med sig, — emedan hon aldrig frivilligt har haft någon gemenskap med honom under lifvets lopp, utan flyr honom och lefver samlad i och för sig själf — månne hon icke efter döden då kommer till det, som är henne själf likt, till det gudomliga och odödliga? — Men om själen skiljes hädan befläckad och orenad af kroppen, emedan hon alltid varit nära förenad med kroppen, tjänat och älskat honom och varit förtrollad af honom, af hans lustar och njutningar — skall hon då gå hädan ren? — Detta kroppsliga eller sinnliga måste anses vara tungt och neddragande. Därför blir själen, som är behäftad med detta, nedtyngd och dragen åter till det synliga stället, fruktande det osynliga Hades och irrande, som det säges, omkring bland grafvar och grafvårdar, kring hvilka man emellanåt sett själars skuggor. — Af denna orsak är det som de sanna filosoferna afhålla sig från alla sinnliga lustar — icke emedan de frukta fattigdom och nöd eller den skam och vanära, som åtföljer fattigdom och elände. — De vishetsälskande inse, att då filosofien i sin skola upptager deras själ, som är helt och hållet bunden och fastklibbad vid kroppen och tvingad att betrakta tingen genom denna såsom genom ett fängelse, söker filosofien befria henne. — Den sanne filosofens själ afhåller sig, så vidt han förmår, från njutningar och lustar och smärta och fruktan. — Hvarje njutning och smärta har så att säga en nagel, hvarmed hon fastnaglar och fastnitar själen vid kroppen och gör henne kroppslig eller sinnlig. — Själfva hennes (själens) inträde i mänsklig kropp var för henne, liksom en sjukdom, början till undergång. — De, som hafva genom filosofien fullkomligt renat sig, lefva för framtiden (efter döden) alldeles utan kroppar. — Af dessa orsaker bör den man vara vid godt mod med

afseende på sin själ, som under sitt lif har sagt farväl åt de sinnliga njutningarna och kroppens tjänst i den tron, att de äro något för honom främmande och snarare göra honom ondt än godt». I »Gästabudet», sedan filosofen talat om huru man skall lära sig älska det sedligt sköna för att inse, att »den kroppsliga skönheten är af ringa värde», säger han: »Hvad menar du, om det blefve någon förunnadt att skåda det sköna i och för sig, rent, obemängdt och oförfalskadt, icke *besudladt af mänskligt kött* och mänskliga färger?»

Aristoteles säger uttryckligen, att Platon ansåg materien vara orsak till allt ondt. Och så stark ansåg Platon det ondas makt vara, att han menade det aldrig skulle kunna förgås utan evigt stå som en motsats till det goda. Han lärde i konsekvens därmed, att det fanns ett evigt helvete för de obotfärdiga syndarna — något som det kan vara lämpligt att påminna dem om, som skrifva på kristendomens skuldregister uppfinningen af en lära om eviga straff.

Xenokrates, en af Platons efterträdare i ledningen af Akademien, förbjöd köttätande, yrkade ifrigt på renhet ej blott i handling utan äfven i hjärtats önskningar och satte såsom människans lifsuppgift att »låta det gudomliga i sin natur öfvervinna det titaniska».

Aristoteles säger, att mannen förhåller sig till kvinnan som form till materia, som kraft till stoff, som själ till kropp, och att, då formen är bättre än stoffet, själen förmer än kroppen, så är det bäst att det manliga och det kvinnliga släktet äro så mycket som möjligt skilda från hvarandra — således samma åsikt som hyllades af essenerna*. Han yttrar

* Det var hos grekerna den allmänna uppfattningen att kvinnan icke blott var intellektuelt underlägsen mannen utan äfven — något som långt mera framhölls — stående vida under honom i dygd, i renhet, i värme, i hängifvenhet för höga mål. Aristoteles kallar kvinnokönet det kallare könet och förklarar, att hos kvinnan kan ingen verklig dygd tänkas; och häri öfverensstämma med honom så godt som alla

äfven, att det är mindre nesligt att ej kunna behärska sin vrede än att ej kunna kufva de sinnliga begären.

Detsamma säger Theophrastus: »Det är sämre att fela af begär än af vrede». Denne filosof ogillar högeligen all häftig kärlek, hvilken han förklarar vara blott ett oförnuftigt begär — likasom också Platon förklarar kärleken vara en sjukdom. Sina asketiska tendenser visar ock Theophrastus genom att ogilla köttätandet — af samma skäl som pythagoréerna.

Stoicismen var ursprungligen monistisk, ej dualistisk, i det den ansåg, att i den första gudomliga enheten, »urelden», lågo inneslutna både kraft och stoff, både gudom och materia. Det visar sig dock redan från början, huru man i de två element, som framgingo ur »urelden», tänkte sig anden identisk med det goda, materien med det onda. Detta framhålles särskildt af platonikern Plutarkos, som just polemiserar mot denna stoikernas åsikt, menande att materien i sig själf är egenskapslös och att disharmonien kommer från »den onda världssjälen». — Själen, lärde stoikerna, är i kroppen en främling, trängtar att lämna den och vända åter till sitt ursprung. Seneca säger: »Det gudomliga hos människan är

---

grekiska filosofer. Häraf den åsikten, att det var ej blott förvekligande utan äfven försämrande för männen att vara tillsammans med kvinnor. Det kan tyckas som om Platon hade en annan uppfattning af kvinnan, när han i »Staten» förordar, att kvinnorna skola få en alldeles likadan uppfostran och undervisning som männen. Men att man ej häraf får sluta sig till någon högre tanke om kvinnokönet, det framgår tydligt nog ur ett ställe i »Timaios», där filosofen uttalar som sin mening, att de män, hvilka i en inkarnation uppfört sig orättrådigt och brottsligt, i ett följande lif blifva kvinnor. Det som kommer Platon att förorda en manlig uppfostran åt kvinnorna är — såsom af sammanhanget tydligt framgår — den meningen att, eftersom kvinnorna äro en sorts ofullkomliga, på allt sätt lägre stående män, så är det bästa man kan göra med dem att genom en med männens likartad uppfostran försöka få dem så pass lika männen som möjligt är.

förnuftet, dess motsats är driften; att bekämpa den senare är människans mål.» Epiktetos lärde: »Den vise bör afhålla sig från äktenskap, emedan detta drager honom ifrån högre mål». Att inom sig förkväfva alla lidelser, alla starkare känslor var stoikernas sträfvan. Och med denna upphöjda, jämna ro såsom det oaflåtligt eftersträfvade målet var det naturligt, att kroppen allt mer och mer skulle blifva betraktad som orostiftarenfienden. Marcus Aurelius har sammanfattat Stoas lära i dessa ord: »Visheten är att hålla dämonen i vårt inre ren och frigjord från lust och smärta, oberörd af andras görande och låtande, att anse allt hvad vi möta såsom en gudomlig skickelse och med gladt mod bida vårt slut».

Kynismen, som dref Zenons lära till sin spets, ville icke blott utrota hvarje lidelse ur människans bröst utan öfver hufvud — såsom störande för den vises sanna lugn — hvarje önskan, hvarje begär. Om åtskilliga af dess anhängare berättas det, att de förde ett fullkomligt munklif. Kejsar Julianus, som var synnerligt angelägen att framhålla, det kristendomen icke kommit med något nytt, anmärker, att de kristna eremiterna och kringvandrande munkarna helt och hållet hade sina förebilder i de kyniska filosoferna.*

Det är i själfva verket knappast något af de filosofiska systemen i Hellas, — utom naturligtvis epikurismen**, — som ej röjer mer eller mindre starka spår af en dualistiskt-asketisk värdsåskådning.

---

* Anmärkningsvärdt är ock att relativt många af dessa tyckas ha omfattat kristendomen. Augustinus lämnade, såsom biskop i Hippo, särskild föreskrift om, att de kyniska filosofer, som öfvergått till kristendomen, skulle tillåtas fortfarande bära den korta »filosofmanteln». — hvilken af några kristna förmenats alltför mycket påminna om hedendomen.

** Epikuros varnade visserligen också för äktenskapet och förklarade, att den vise måste afhålla sig från kärleken, men hans skäl därtill är tydligen det att, enligt hans mening, den sanna visheten ligger i att undvika allt som kan störa sinnets jämvikt.

Under den helleniska kulturens äldre dagar och under dess stolta glansperiod gjorde sig denna dualism, denna uppfattning af materien såsom det ondas säte, i praktiken föga märkbar. Men annorlunda blef det när ett yttre och inre förfall gaf alla tänkande hellener anledning till allvarliga bekymmer.

Huru smärtsamt måste det icke ha känts för stolta och frihetsälskande fosterlandsvänner att se alla de en gång så lifskraftiga helleniska staterna, hvilka för icke länge sedan segrande motstått perserkonungens millioner, underlagda en makedonisk eröfrare, se sin träldoms förnedring ökad genom att till kamrater däri få de persiska barbarer, som de förut så djupt föraktat, och t. o. m. märka huru härskaren af politisk beräkning tycktes vilja vid sitt hof gifva företrädet åt de österländska satraperna. Och än mer, när sedan Hellas blef till »provinsen Achaia», styrd af despotiska prokonsuler från en krigarstat — män, hvilka kanske i bästa fall voro som denne hederlige prokonsul Gellius, som, uppriktigt ledsen öfver att filosoferna i Athen disputerade så mycket, erbjöd sin välvilliga bemedling för att få alla tvistemål bilagda och den skönaste endräkt rådande emellan de olika filosofskolorna. Fosterlandsvännerna, som grubblade öfver orsakerna till Hellas' förnedring, trodde sig finna dessa förnämligast i det allmänna sedefördärfvet, den öfverhandtagande njutningslystnaden. Den forna enkelheten och måttligheten var försvunnen, så klagade man, de unga älskade icke mer de härdande kroppsöfningarna, icke heller dref dem en ädel ärelystnad till att i striden eller i vården om statens angelägenheter vinna berömmelse; blott på lockande nöjen tänkte de, och vekligheten behärskade dem helt och hållet. *

* Det är icke min mening att påstå, att sedefördärfvet under tiden för den antika civilisationens afmattning och förfall i självfva verket var så oerhördt stort, som det stundom skildrats. L. Friedländer (i »Dar-

Äfven den fördärfbringande oenigheten emellan de helleniska staterna hade ju till stor del sin grund i prakt- och njutningslystnaden. Ty var det icke för att vinna det guld hvilket köper makt och nöjen som blodiga roffaretåg företogos? Var det icke därför att athenarna oförsynt för sina egna praktbyggnaper använde den gemensamma kassan, som bundsförvanterna affällo och den sista resten af hellenisk sammanhållning gick om intet!

I dessa tider af förfall var det icke mera nog att uppmana till den gyllene måtta, som varit den helleniska lefnadsvishetens A och O; det var icke mera möjligt att bibehålla Sokrates' optimism: att, så snart människorna visste hvad dygden var, var det något självklart, att de skulle utöfva densamma. Man visste nu bättre huru svag människans vilja var, huru starka de frestelser som drogo sinnet bort från den vises lugn, från den gode medborgarens jämna arbete. Och nu framstod det med aldrig förr anad styrka det, som man hört alltifrån de äldste filosofernas dagar och som skarpast formulerats af Platon: kroppen är fienden som drager själen ifrån höga mål, i materien sitter det onda; ju mera vi kunna lösgöra vår själ från kroppens begär, dess starkare och visare skola vi blifva. Och så vardt den ifrigt predikad den *askesis* (= öfning) »utan hvilken», säger Plutarkos, »ingen dygd är möjlig». Plutarkos själf rekommenderar, för att vinna detta

---

stellungen aus der Sittengeschichte Roms») och andra forskare ha — otvifvelaktigt med rätta — framhållit, att man, ofta i tendentiöst syfte, alltför mycket i mörkt målat ifrågavarande tid och gifvit för vidsträckt giltighet åt några antika sedeskildrares satirer. Men då ett folk är stadt i tydligt politiskt nedgående, blifva vanligen dess allvarligt tänkande medlemmar böjda för att söka skulden därtill i ett allmänt försämrande af de moraliska egenskaperna — ett förhållande som blir lätt förklarligt, då man betänker den benägenhet för att tro gångna släktens dygd ha stått högre än den samtid generationens som i alla tider karaktäriserat den stora massan af mänskligheten. »De siècle en siècle, bizarre destinée! l'homme se plaint de ce qu'il a perdu!»

herravälde öfver sin lägre natur som redan för Platon var den vises främsta mål, vissa särskilda öfningar: såsom att, då man är mycket hungrig, stiga upp och lämna en god måltid, att gifva sig själf det löftet att under ett års tid afhålla sig från alla slag af njutningar o. s. v.

Om redan hos den senare stoicismen och platonismen denna asketiska riktning var starkt framträdande, så nådde den sin kulmen hos nypythagoréer och nyplatoniker. Dessa utbildade ytterligare läran om den olycksdigra dragningskraft materien utöfvade på själarna; de lärde, att världen blifvit till genom synd, genom att själarna af brottslig lusta dragits ned i den ännu formlösa materien; de framhöllo såsom det enda viktiga målet för människans sträfvanden att frigöra sig från sinnligheten, att genom den inre åskådningen af det gudomliga höja sig ur materien. I konsekvens härmed predikade de ett fullständigt munklif med iakttagande af kyskhet, tystnad och stränga späkningar. Proklos lärde i Athen, Plotinos i Rom, att vägen till utveckling går genom en sträng afhållsamhet från alla slags njutningar. Ty äfven till Rom hade vid denna tid pessimismen hunnit: äfven där var friheten borta, kraften förödd och de forna enkla sederna en saga blott.

Det som säkerligen bidragit till att äfven för forskarna bortskymma den likväl ganska starkt framträdande asketiska principen i den grekiska filosofien är den så allmänna dogmatiskt-ensidiga teorien om den »sorglösa antiken» och de »soldruckna hellenerna», med hvilken dogm ju en tvedräkt i deras världsåskådning var oförenlig.

Att det helleniska folklynnet ägde och äger en ljusare färg än t. ex. det nordgermanska är ju självklart. Huru solljus och värme, mycket vistande under öppen himmel och jämförelsevis få bekymmer för det dagliga lifvets nödtorft förläna åt sinnena en glädtigare prägel, åt rörelserna ett friare behag, det skönjes lätteligen af den nordbo, som besöker syd-

liga länder. Men granskar man lifsåskådningen hos Hellas' ledande andar — ej blott hos de stora tänkarna, utan äfven hos diktarna och konstnärerna — blir intrycket knappast sådant, att det i någon högre grad bekräftar dogmen om den »ljusa glada hedendomen». De synas ingalunda vara fritagna från »den sorgebörda, som är gemensam för alla ädlare sinnen» — för att använda ett uttryck af en af renässansens noblaste och ljusaste gestalter, Margareta af Angoulême-Navarra. Hesiodos klagar öfver tidens och människornas försämring, Backchylides, en af de äldsta lyriska skalderna, säger, att bäst är det att aldrig ha blifvit född, därnäst bäst att tidigt dö, och detta yttrande upprepas af Sophokles. Och Herodotos låter Solon säga, när han berättar historien om Kleobis och Biton: »På dem uppenbarade Gud huru mycket bättre det är människan att dö än att lefva.»

Det mest betydande af den efterhomeriska diktningen består i tragedier: i skildringar af människans kamp emot ett oundvikligt öde och af de strider emellan olika plikter som sönderslita själarna. Om än framställningen, i enlighet med den helleniska konstens traditioner, är starkt behärskad och förefaller helt objektiv — hvilket tungt allvar röjer sig dock icke hos Aiskylos, hvilket stilla svårmod hos Sofokles, hos Euripides hvilket bittert och upproriskt trots!

De alster vi af den helleniska bildande konsten äga i behåll tala visserligen om en den starkaste skönhetskänsla, men skönhetsglädje är icke detsamma som lifsglädje. Hvar röjer sig väl — för att taga ett exempel från nutiden — en intensivare skönhetsdyrkan än hos Swinburne, men hvar ock ett djupare svårmod? Det talas stundom om antikens konst på ett sätt som skulle kunna komma en att förmoda, att dess alster mest bestå af ystra fauner och yrande bakkhanter. Och dock äro skapelser af denna art jämförelsevis mycket sällsynta fråu den helleniska blomstringstiden, medan de visserligen äro talrikare under den romerska eklekticismen.

Hvad vi äga kvar af den allra äldsta helleniska konsten samt af en senare arkaiserande riktning präglas oftast af ett kärft allvar, och för de öfriga konstepokernas riktning är det mest utmärkande draget värdighet och ro. Det otricolanska Zeus-hufvud, som anses vara den trognaste efterbildningen af Phidias' olympier, är icke någon godmodig, äfventyrslysten gudarnas fader, utan åskmolnsamlaren, under hvars majestätiska och fårade panna hvälfva sig världshärskarens bekymmer och rättsskiparens omtanke. Huru tankfulla äro ej alla Apollo-hufvuden — när ej deras drag tolka en ljungande vrede öfver lågheten och mörkret. Eros själf är icke sällan full af vemod; den thespiensiska bilden i Vatikanen har ju i långa tider betraktats som dödsguden. Och Dionysos, den vinlöfskransade, har läppar så sorgset veka och en blick så tungsint, att forskare pläga tvista, om icke somliga af de marmorhufvud, som i gallerierna bära hans namn, rätteligen böra anses föreställa Ariadne, den på Naxos öfvergifna, eller Antinous, ynglingen med de drömmande ögonen, som på en gång undergifvet och trånsjukt skåda in i tillvarons dolda djup. Gudarnas vingsnabbe unge budbärare, lyftande på sin arm det barn som skall skänka människorna drufvans glädje — huru skulle icke en modern konstnär här ha gifvit uttryck åt en tjufpojksaktig lustighet, som fröjdar sig vid tanken på allt det muntra vanvett den lille Bakkhos en gång skall komma åstad! Men Praxiteles' Hermes har öfver sin rena panna och kring sina allvarliga läppar ett drag af stilla begrundan. Pan, herdarnas gud, var trots sina bockben icke den grinande skalk, till hvilken han sedan af latinarna gjordes: han var den, hvars rörflöjt, klagande likt säfven, som skälfver för aftonens fläkt, sörjde öfver Syrinx' död, han var den, som med aningen om sin hemlighetsfulla närhet inne i skogens dunkla och susande gömslen injagade en plötslig och sällsam skräck hos dem, som vallade sina hjordar å de skogshöljda sluttningarna i Arkadiens vilda bergsbygder. Artemis med den stolta håll-

ningen och med den skygga hinden vid sin sida, Demeter med en krans af mogna ax öfver sin breda panna hafva intet gemensamt med den asiatiska ymnighets- och yppighetsgudinnan med de hundra brösten, med hvilken de båda ömsevis, under en tid af skilda mytologiers sammanflytning, förblandades. —

En missuppfattning af den helleniska lifsåskådningen är det ock, när man, såsom ofta händer, anser att den kraftigt häfdade individens frihet och rätt till själfständig utveckling.

En så sträng uppfattning af lifvet, såsom utgörande för den enskilde en oafbruten kedja af plikter gent emot det hela, som den för hvilken den doriska samhällsförfattningen är ett uttryck, har väl knappast vare sig förr eller senare blifvit framställd — om icke i Platons stat, där också individens frihet är ingen, statens väl allt, där konstnärerna äro försatta i en af samhällets lägsta klasser, under köpmännen, långt under krigare och statsmän, och där de äktenskapliga förbindelserna helt och hållet bestämmas af staten, i syfte att åt densamma alstra kraftiga, dugliga och plikttrogna medborgare. När Platon låter någon framkasta, att »väktarna» (= den härskande klassen) i hans stat icke gärna kunde anses lyckliga, bundna af föreskrifter som de voro i allt sitt görande och låtande, så låter han Sokrates därpå svara, att det icke heller är meningen, att individerna skola bli lyckliga, utan att staten i sin helhet skall vara lycklig, — hvarmed menas att den är stark, oberoende och rättrådig.

Nietzsche har kallat Sokrates den förste helleniske dekadenten. Ifall man nu skall anse etisk själfpröfning som ett tecken till dekadans, så vore det långt riktigare att så benämna den förste af Greklands filosofer. Men följden däraf skulle blifva att man som dekadanstid måste beteckna — den grekiska storhetstiden! Så godt som alla de män, hvilka varit Hellas' ära och storhet, — hjältar, statsmän, konstnärer och skalder — ha rönt inflytande af den helleniska filosofien och oftast stått i nära förbindelse med en eller annan af dess representanter.

Det förefaller för öfrigt, som om man i allmänhet vore benägen att anse Platons lära om staten och öfver hufvud den platonska åskådningen såsom stridande emot den äkta helleniska uppfattningen; åtminstone har man svårt att på annat sätt förklara det totala åsidosättande af Platons åsikter som ofta märkes äfven hos skriftställare som äga kännedom om den klassiska litteraturen, när det är fråga om att definiera hellenismen. Det kunde vara nog att till gendrifvande af en sådan mening påpeka det Platons läror, ifall de till sitt väsen varit stridande mot den allmänna grekiska uppfattningen, ofelbart skulle ha mötts af ett häftigt motstånd, medan han i stället, såsom man vet, redan af sin samtid hyllades såsom en den visaste bland män och snart nog vann en oerhörd auktoritet. Hvad särskildt hans läror om staten beträffar, så märkes lätt af den dialog, som innehåller desamma, att filosofen icke ansåg sig framställa något som till sin idé vore stridande mot den helleniska uppfattningen af staten. När Platon framställer läror, dem han anser skola blifva mycket bestridda, låter han de öfriga i dialogen uppträdande personerna göra en mängd inkast, dem han sedan bemöter; så i »Phaidon», där från olika håll angrepp riktas mot odödlighetsläran. Men de inkast, som i »Staten» göras, afse nästan endast *möjligheten* af att upprätta en idealstat, sådan filosofen skildrar den, där medborgarna helt lefva för det allmänna, där männen från 25 till 45 och kvinnorna från 20 till 40 års ålder — beröfvade rättigheten att stifta familj — äro ställda under en den noggrannaste uppsikt och ledning, på det att de måtte åt staten alstra så förträffliga medborgare som möjligt och just till det antal som staten anser lämpligt, och där poesi och konst äro förbjudna, såvida de ej direkt uppmana till dygd eller skildra ädla känslor; hvad däremot angår *önskvärdheten* af en så ordnad stat, så bestrides den af ingen.

För antiken voro de båda hufvudmomenten i dygden,

som hvar och en borde eftersträfva, dessa: att behärska sina egna begär och att underordna sig helheten, d. v. s. fäderneslandet.

Synnerligen starkt uttalade sig den antika uppfattningen, att den enskilde absolut icke har någon rätt gentemot samhället, i den athenska lagen om ostracism, hvilken stadgade, att en person kunde dömas till landsflykt, — det svåraste straff, näst döden, som hellenen visste — ifall han af ett större antal medborgare ansåges för staten farlig — hvarmed icke menades, att han vore på något sätt brottslig, utan blott att han t. ex. ägde många vänner och därför kunde anses äga ett alltför vidsträckt inflytande.

De som framställde läror, hvilka skulle kunna rättfärdiga talet om antikens sorglöshet — i mening af frihet från etiska skrupler —, voro de såsom det helleniska samhällets omstörtare och fiender betraktade sofisterna, hvilka med så mycken harm bekämpades af Sokrates och Platon. »Om rätt är en sak i Athen, en annan i Sparta», sade sofisterna, »hvarför då möda sig med att följa rätten hellre än egennyttan?» »Lagarna lägga band på naturen, hvilken dock är äldre än de; hvarför då underkasta sig lagarna?» Naturens lag är den enda man bör följa. Orden last och falskhet ha ingen mening. Blott de svaga böja sig för lagarna; den starke följer sin egen lag. Ty »människan är människans eget mått»; själf gifver hon sig lagar. — Likheten emellan sofisternas lärosatser och Nietzsches aforismer är slående. Men egendomligt är att, såsom ofta sker, höra Nietzsche betecknas som en hellenisk ande, då de läror han drifvit mest likna dem som af Hellas' djupaste tänkare och störste medborgare förklarades vara ett upplösande gift för den helleniska världen.

* * *

De som iakttagit de asketiska tendenserna hos Platon och hans efterföljare ha hittills — efter hvad jag kunnat finna — allmänt velat söka orsaken till dem endera i inflytelser från orienten eller i den thrakiska orphismen.

Hade de antydda tendenserna gjort sig gällande först efter det den makedoniske eröfraren och kulturspridaren nedbrutit skrankorna emellan Öster- och Västerlandet, så kunde man möjligen ha antagit att de stammat från den fjärran Österns världsflyende spekulation. Men en direkt andlig samfärdsel emellan den helleniska världen och Indien redan på Platons tid eller hundra, hundrafemtio år före Platon — på Pythagoras' och Empedokles' tid — kan näppeligen förutsättas. Och då bland de folk som vid den tiden bebodde länderna emellan Indus och Hellesponten icke spåras någon asketisk åskådning, synes det ej heller rimligt att antaga det de skulle ha tjänat till förmedlare af idéer i nämnda riktning.

Hvad åter beträffar den s. k. thrakiska orphismen, så synes mig denna — sådan vi känna den — snarare vara att betrakta såsom en produkt af hellenisk spekulation och hellenisk mystisk religiositet, som ej känt sig tillfredsställd af den något nyktra helleniska statsreligionen, med vissa motiv upptagna från den thrakiska folkreligionen än såsom en strömning i egentlig mening utgången från Thrakien. Jag stöder mig härvid delvis på den skildring Herodotos ger af thrakerna; det är tydligt att på Herodotos' tid, mer än hundra år efter det de äldste helleniske filosoferna uttalat tanken om materien såsom det ondas säte och människans plikt att så mycket som möjligt frigöra sig från materien, hellenerna sågo ned på sina nordliga grannar såsom på en till hälften barbarisk stam.

Det skulle föra alltför långt att här anföra de öfriga grunder jag har för min åsikt att man öfverdrifvit i fråga om det thrakiska inflytandet på den helleniska spekulationen. Hvad jag emellertid vill påpeka är att Platon alltid med stor ovilja uttalat sig om orphismen och att det sålunda icke kan vara

direkt från densamma han hämtat sin så afgjordt uttryckta asketiska åskådning.

Och i alla händelser — hur det nu må förhålla sig med den första upprinnelsen af de asketiska idéerna inom hellenismen, — visst är att de spåras redan i den äldsta grekiska filosofien och långt före kristendomens uppträdande inom densamma voro allmänt förhärskande. Och visst är att Philon, genom hvilken så många helleniska idéer tillfördes kristendomen, äfven häri visar sig som en platonismens lärjunge. Han lär att det ändliga är detsamma som det ofullkomliga, materien, det onda; därför är ock enligt honom hvarje människa synden medfödd redan i och genom hennes inträde i världen, genom själens förbindelse med kroppen; han talar om »de rena själar, som aldrig af lust till det jordiska dragits nedåt», han lär att Adam representerar förnuftet, Eva sinnligheten, att mannen är den gudhängifna själen men kvinnan den som hänger vid det jordiska och förgängliga (och häri upprepar han blott hvad Aristoteles sagt); han fordrar liksom stoikerna, att människan skall alldeles utrota inom sig alla begär och affekter samt uppnå en fullständig apati; han anbefaller en kynisk enkelhet i lifsbehofven. »Vill du blifva delaktig af gudomen» säger han, »måste du söka lämna kroppen, du måste ock i profetisk hänryckning, i ett slags korybantisk yrsel träda ut ur dig själf.»

Då det emellertid äro förnekligt att — såsom ock i det föregående antydts — redan i ett par århundraden före Philon det helleniska inflytandet på judisk åskådning varit märkbart, vore det ju ej otänkbart att Jesus kunde ha rönt intryck af en asketisk lifsåskådning och — ifall i hans eget temperament funnits en benägenhet därför — ytterligare utvecklat densamma. För att få klarhet i denna fråga: om kristendomen i grund och botten är en asketisk världsåskådning, är det därför framför allt nödvändigt att undersöka huruvida i Jesu egna ord kan spåras en benägenhet att anse sinne-

världen som ett ondt i och för sig och huruvida hans lära går ut på att människan först och främst bör lösgöra sig från det jordiska.

Ett faktum som, ifall man företager en sådan undersökning, strax faller i ögonen, är att Jesus aldrig gifvit sina lärjungar något af de bud om fasta och afhållsamhet, hvilka äro så vanliga i andra religioner. Jesus t. o. m. väckte anstöt hos sin samtid genom sin frisinthet i detta hänseende. Han iakttog icke själf, lät ej heller sina lärjungar iakttaga det bruk att allt emellanåt fasta, som ansågs tillständigt och för personer hvilka ville hafva något anseende för gudaktighet nödvändigt. Och han blef därför också smädad såsom »fråssare och vindrinkare».

Hvad beträffar ett annat slag af afhållsamhet, så är att märka för det första, att de främsta af Jesu apostlar voro gifta — ja efter allt hvad vi veta, var ingen af dem ogift —, för det andra att Jesus om äktenskapet alltid uttalat sig på ett sätt som röjer, att det för honom var en helig förbindelse, ja, det starkaste af alla jordiska band. »För den skull skall en man öfvergifva sin fader och sin moder och blifva när sin hustru.» Dessa ord, som för öfrigt redan i gamla testamentet förekomma, äro så mycket märkligare som i allmänhet i Orienten förpliktelserna emot föräldrarna anses som de *främsta* af alla. Det är sant att Jesus, hvilken i allt uppställer såsom ideal intet mindre än fullkomligheten, förklarar att redan det otillåtna begäret i människans hjärta är ett äktenskapsbrott. Men just det att han åt denna synd gifver namnet äktenskapsbrott jämte det att han förklarar man och hustru vara *ett*, låta oss ana, att han i dessa ting hade den mening som först i dessa sena tider inom mänskligheten arbetat sig fram: nämligen att sedlighetens mål är icke askes utan trohet — en trohet, hvilken, innan hjärtat funnit den som det för lifvet kan fästa sig vid, yttrar sig såsom instinktiv kyskhet och sedan såsom hängifvenhet. Klart är

det nämligen, att när Jesus säger om man och hustru, att de tu äro ett, så betyder detta, att enligt hans uppfattning endast en djup känsla kan helga det äktenskapliga samlifvet. Ty för honom, som såg till hjärtat, som alltid framhöll, att det är det innersta viljelifvet, som är det väsentliga, det i alla handlingar och i alla förhållanden afgörande, skulle det ha varit en omöjlighet att förklara för *ett* två människor, hvilkas djupaste själslif hade intet gemensamt. I dessa ord, som nu användas som instiftelseord öfver så många af världsliga hänsyn och beräkningar knutna äktenskapsförbindelser, ligger i själfva verket en förkastelse öfver hvarje äktenskap, som ej bygges på en djup och sann hängifvenhet. Ty i dem uttalas indirekt, att där man och hustru *icke* äro ett, där är intet verkligt äktenskap.

Det kan vara skäl att här, för att undgå missförstånd, framhålla att åsikten, att ett äktenskap blott genom djup och verklig känsla blir helgadt, icke innefattar, att hvarje äktenskap bör upplösas, ifall känslan slocknar, eller ifall man kommer till insikt om att den i själfva verket aldrig funnits till. Våra handlingar måste för att vara etiskt berättigade ständigt regleras af tvenne faktorer: hänsynen till vårt eget innersta väsen och dess utveckling samt hänsynen till den öfriga mänskligheten — två faktorer hvilka för öfrigt, såsom påpekats, för den kristne i grunden sammanfalla, enär han vet och känner solidariteten emellan mänsklighetens olika lemmar vara så stark, att icke *en* människa kan nå fram till det slutliga målets fulla harmoni, utan att hela mänskligheten når samma ljusa höjd. Den hänsyn vi äro skyldiga andra förbjuder i de flesta fall en människa med stark ansvarskänsla att, sedan hon en gång bundit sitt lif vid en annans, åter lösslita sig. Det är icke blott den människa man är bunden vid som det här är fråga om; saken gäller samhället i dess helhet. Såsom borgerlig institution betraktat, är det lagligen stadfästa äktenskapet till sitt väsen och ändamål ytterst att

betrakta såsom ett värn för de svagare: såsom ett band på mannen, så att han icke öfvergifver dem hvilkas beskyddare och försörjare han är — medan det af helt naturliga skäl i de flesta fall är mindre erforderligt att genom yttre band kvarhålla makan och modern. Då nu äktenskapets helgd — hvilket en genom oändligt många släktled fortgående utveckling sträfvat att alltmer befästa — är af allra största vikt för den uppväxande generationens och därmed för samhällets välfärd och bestånd blir allt som rubbar denna helgd en förbrytelse emot det hela, och särskildt emot barnets rätt. *

*) Man hör ej sällan påstås, att utvecklingen går i en annan riktning; att den absoluta monogamien är något för människan onaturligt. För att afgöra hvad som härvidlag är naturligt eller onaturligt torde det lämpligaste vara att anställa en jämförelse med den öfriga naturen d. v. s. med djurvärlden. Man har iakttagit att bland en stor del arter af de högre däggdjuren — särskildt bland de människoliknande aporna — och bland så godt som alla fåglar föräldrarna hålla samman, tills ungarna äro i stånd att själfva skaffa sig uppehälle. (Undantag utgöra de af människan tamda djuren, hvilka i detta hänseende fullständigt demoraliserats genom vanan att för sitt eget och afkommans uppehälle lita på människans omvårdnad.) I fråga om fåglarna vet man t. o. m. att deras äktenskap ofta — kanske oftast — räcka år efter år, d. v. s. sedan den ena kullen ungar efter den andra fostrats och lämnat boet; ja, Brehm påstår, att man »öfverhufvud icke finner något fullkomligt äktenskap annat än hos fåglarna». Den mänskliga afkomman blir ju jämförelsevis mycket sent fullvuxen och i stånd att reda sig själf. I genomsnitt kunna ej de mänskliga individerna anses färdiga att försörja sig själfva förrän tidigast vid circa 18 år. Antar man nu att vid ett äktenskaps ingående kontrahenternas ålder är för mannen 25 år, för kvinnan 20 — siffror som ju äro långt under medeltalet i de flesta civiliserade länder —, så ha de, då deras förstfödda barn blifvit färdigt att försörja sig själft, hunnit respektive 44—39 år; antar man nu, att under deras äktenskap andra barn blifvit födda och att det yngsta är omkring tio år yngre än det äldsta, så äro föräldrarna, då deras yngsta barn kan själf förskaffa sig sitt uppehälle, respektive 54—49 år — d. v. s. de ha hunnit en ålder, då det torde synas »naturligast», att de som så länge hållit hop och ha så mycket gemensamt, ej mer skiljas åt för att pröfva på nya förbindelser.

Om emellertid lifvet af oss kräfver, att vi stå vid de förpliktelser vi en gång åtagit oss, om människor i långa år måste böta för ett ögonblicks misstag, så gifves det dock otvifvelaktigt förhållanden sådana, att det är bättre att slita sig lös än att stå kvar. Jesus har själf uttalat sig om skilsmässan såsom ett oundvikligt ondt i denna dunkla och förvirrade värld, där ögonen se blott skumt och där hjärtat lätt ledes vilse. Må vi därför akta oss för att klandra dem, som taga ett sådant steg: vi veta icke hvad de dessförinnan lidit. —

Det bör vidare ihågkommas af dem som anse Kristus vara en ensidig asket, med hvilken vemodsfull mildhet han bemöter dem som brutit emot kyskhetens lag: hans medlidsamma förbarmande med synderskan, som i fariséens hus grät vid hans fötter: »Henne äro de många synderna förlåtna, ty hon älskade mycket», hans ord till äktenskapsbryterskan som judarna ville stena: »Icke heller dömer jag dig», hans samtal med den samaritanska kvinnan vid brunnen, i hvilket han icke kommer med ett enda straffande eller fördömande ord öfver hvad hon brutit, hans skildring af den förlorade sonen, hvilken, med all sin — till djup af förnedring ledande — svaghet, dock är tecknad med mera sympati än denne kalle och korrekte äldre broder, hvars afund och småsinthet mer fjärma honom från fadershjärtat än den andres i klandervärda förlustelser bortslösade lif.

Nämnda liknelse — hvars rent litterära värde, i dess förmåga att med helt få ord skarpt teckna olika karaktärer samt framställa en historia, hvars slående lif och sanning kommit den att etsa sig in i mänsklighetens medvetande, i förbigående sagdt, är något alldeles enastående — låter oss förstå Jesu mening: att den svaghet, som leder till köttets förvillelser, kan, hur sorglig den är och hur olycksbringande följder den än har, dock stå tillsammans med hjärtats värme och starka goda impulser, samt att en sålunda sammansatt natur

kan äga utvecklingsmöjligheter, dem en torrare och kyligare natur med all sin aktningsvärdhet kanske icke har.

Det är sant att Jesus talat om huru det finnes människor, som döma sig själfva till absolut afhållsamhet »för himmelrikets skull». Men de ord han tillägger: »Den som kan fatta detta, han fatte det», röja, synes det mig, att det här ej är fråga om en så enkel utsago som att afhållsamheten i och för sig skulle bringa människan närmare himmelen — en tanke som f. ö. skulle alltför mycket strida mot andra Jesu yttranden. Jesus har mer än en gång uttalat, att först kommande tider skulle kunna förstå honom; hans samtid »kunde icke bära» det som han ännu kunde ha haft att säga. Man skulle kunna våga den förmodan, att först en tid som ser på förhållandet emellan man och kvinna på ett djupare och själfullare sätt än Jesu samtid skulle mäkta i detta fall tyda hans mening. Och är ej månne hans mening denna: för somliga människor gestaltar sig lifvet så, att de bättre kunna tjäna himmelen, ifall de lefva ogifta, än ifall de ingå äktenskap, och detta blir särskildt fallet, när en människa icke i jordelifvet möter den med hvilken hon i anda och sanning kan blifva ett, eller när hon, efter att mött den människa, med hvilken hon kan känna en den djupaste själsgemenskap, af omständigheter, hvilka ej kunna besegras, skiljes ifrån henne. För de flesta människor blir ju — härvidlag som annars — regeln att »gaa paa Akkord», att söka tröst i en lycka af mindre ideal halt. Men månne ej för dem, hvilka förnimma det som sin själs innersta åstundan att tjäna Gudsriket, något af deras bästa kraft går förlorad, ifall de på detta sätt slå af på ett af sin naturs djupaste kraf? —

Det bud: »Föröken eder och uppfyllen jorden», som på bibelns första blad är framhållet såsom en den första och mäktigaste lag för allt lefvande, har aldrig af mästaren från Nazareth blifvit motsagdt, men han har genom orden om de tu som varda till ett, antydt huru ur den ursprungliga instinkten

utvecklar sig en känsla af den största skönhet och det djupaste etiska värde.

Genom dessa ord sättes ock på sin rätta plats det som är jämförelsevis lägre. Ty med nödvändighet måste för den, hvars känsla koncentrerar sig på en enda, själsinnehållet varda det förnämsta och natursidan blifva blott ett uttryck af det som större och djupare är.

Det är sant att Jesus säger: Om ditt öga är dig till förargelse, så rif det ut och kasta det ifrån dig! Och en af kyrkans äldsta fäder, ryktbar lika mycket för sin lärdom som för sin brinnande tro, har visserligen en gång fattat dessa ord såsom en bokstaflig uppmaning, hvilken han i ett utbrott af syndakänsla åtlydt. Men han var själf den, som sedermera fördömde sin egen handling såsom en förkastlig och missledd tolkning af mästarens ord, och ingen, som tager hänsyn till Jesu lära i dess helhet, skall kunna däri se ett bud om förkväfvande af hvarje till sinnevärlden sig hänförande önskan. Det är blott en i kraftigaste form uttalad sats, att själen är förmer än kroppen, det andliga lifvet af mera betydelse än det fysiska, hvarföre vid konflikter det är det högre som måste segra.

Den som kallar detta asketism, stämplar med detta namn all idealism. —

Man har ock velat påstå, att Jesus påbjuder fattigdom, och att hans lära därför är absolut kulturfientlig.

Det är sant, att han till en rik yngling, hvars hjärta alltför mycket fasthängde vid ägodelarna, sade: »Gå bort och sälj det du har och gif det åt de fattiga». Men i ett bevaradt fragment af det s. k. ebionit- eller nazaréerevangeliet finnes en variant af denna berättelse, som, i det den gör samtalet fylligare, kastar ett nytt ljus öfver Mästarens ord. Den rike ynglingen förklarar här, som i de kanoniska

evangelierna, att han helt och hållet uppfyllt lagen, och Jesus uppmanar honom äfven här att sälja allt det han äger och fördela det bland de fattiga. Men när detta icke behagar den rike, återtager Jesus: »Huru säger du: jag har uppfyllt lagen och profeterna, då det ju är skrifvet i lagen: du skall älska din nästa såsom dig själf? Och se många dina bröder, Abrahams barn, äro höljda i smuts och dö af hunger, och ditt hus är fylldt af många goda ting, och alls intet går därifrån till dem». Meningen med Jesu ord är således tydligen att visa den spörjande huru fåvitskt han talat, då han förklarat sig ha till fullkomlighet uppfyllt lagen, att hos honom väcka känslan af huru högt idealet är och hur fjärran han själf är därifrån. Studerar man uppmärksamt de kanoniska evangeliernas versioner, skall man för öfrigt finna, att de Jesu ord, som ensamt i ebionit-evangeliet meddelas, i självfva verket utgöra ett nödvändigt supplement till historien, och att således ebionit-evangeliets version har alla inre kriterier för att vara äkta. Ty ynglingens självrättfärdiga ord, att han hållit lagen och profeterna alltifrån ungdomen, kräfde helt naturligt från den som såg till hjärtats djup ett svar sådant som det ofvanstående. I ett af de kanoniska evangelierna — Matthei — inledes också Jesu uppmaning med orden: »*Om du vill vara fullkomlig*, så gå bort» etc.

Och om Jesus äfven af denne rike yngling, — i hvars hjärta det måste ha funnits mycket godt, eftersom Jesus, såsom det berättas i ett af evangelierna, »såg på honom och fattade kärlek till honom» men hos hvilken kärleken till rikedomen och de njutningar den skänker utgjorde ett hinder för att det bästa hos honom skulle kunna arbeta sig fram — kräfde det som skulle kunna bringa till utveckling de rika möjligheterna: att med en enda stor kraftansträngning offra alla jordiska ägodelar, så betyder detta ingalunda att han därmed till alla människor ställt en sådan maning. Att icke hvarje uppmaning, af Jesus ställd till en person, nödvändigt-

vis behöfver anses riktad till alla människor framgår bl. a. af de olika befallningar han ger dem som af honom blifvit botade för sjukdomar och lidanden. Somliga bjuder han: »Säg det åt ingen!» till andra säger han: »Gack och förkunna för människorna hvad som vederfarits dig». Jesus, som »såg det i människan var», fäste afseende vid människors olika individualitet, visste att i afseende på en hel del yttre förhållanden kan det som är gagneligt för den ene vara skadligt för den andre.

Men om ett sådant bortskänkande på en gång af allt det man äger åt de fattiga icke kan anses tillhöra en kristens plikter, så är det visserligen en oeftergiflig fordran på den människa som vill vara en Jesu efterföljare, att hon städse anser det hon äger utöfver lifvets nödtorft vara henne gifvet för att bistå behöfvande medmänniskor. Att på en gång bortskänka allt man äger *kan* vara ett utslag af maklighet, af rädsla för ansvar; att behålla det men betrakta sig som en förvaltare af de fattigas medel och sålunda åt dem skänka ej blott sina ägodelar men sitt arbete och sitt intresse, det är ofta mera kristligt. Har man en stor egendom eller fabrik och använder allt det af dess afkastning man kan afstå till att förbättra sina arbetares ställning, så handlar man som en bättre kristen än om man på en gång utdelar allt det man äger bland de fattiga.

Trots allt hvad Tolstoj säger, kan man godt tänka sig en kristen som t. o. m. sträfvar efter rikedomar. För den människa som varmt önskar att afhjälpa något af den myckna nöd som finnes i världen, som ofta känt det smärtsamt att af brist på medel icke kunna utföra någon af de planer hon uppgör till hjälp och hugnad för de nödlidande, ligger ingalunda den tanken fjärran att sträfva efter rikedom för att blifva i stånd till att hjälpa.

Att samla rikedomar uteslutande eller öfvervägande ur den synpunkten, att de förskaffa en själf makt eller njutning,

är däremot visserligen icke förenligt med kristendomen. Icke heller kan den kallas en sann kristen, som vid sin bortgång från detta jordelif lämnar efter sig hopade rikedomar utan att ha på något sätt förvissat sig om att hufvuddelen däraf blifver till gagn åt dem som på ett eller annat sätt behöfva hjälp.

Men en barmhärtighet utan urskillning kan i ett samhälle med nutida komplicerade förhållanden vålla mera skada än gagn. Det är knappast öfverensstämmande med den verkliga människokärlekens kraf att skänka bröd till den som tycker bättre om att begära än att arbeta därför. För den enskilde blir det ofta omöjligt att afgöra, om man med en allmosa gör godt eller kanske lockar en människa att fortgå på en fördärflig väg. Det blir därför på det hela taget det *kristna samhället* som plikten att hjälpa de materielt nödställda åligger; det är samhället som måste betrakta det som ett ständigt mål för sin sträfvan att först och främst minska orsakerna till fattigdom och elände och därjämte, på ett sätt som uppmuntrar till själfhjälp, taga sig an de nödstälda. Därför är det utan tvifvel på det hela en bättre och mer fruktbringande kristlig verksamhet att arbeta för sociala reformer, som kunna minska eländet, än att utdela allmosor.

Dock — att man icke kan vara en sann kristen ifall man ej känner behofvet att af det lilla man äger dela med sig till de nödlidande, att man ej kan vara en Jesu efterföljare, ifall man äger öfverflöd men blott ägnar en ringa del däraf åt de behöfvande, det är ju självklart. Hvad som är nödvändigt och hvad som kan anses som öfverflöd det bör emellertid rättvisligen räknas olika för olika individer, med afseende fäst på olika uppfostran och samhällsställning. Att Jesus icke är någon af dessa doktrinärer, som skulle vilja för hvarje människa mäta ut: »Så och så mycket är det nödvändiga; hvad därutöfver är, det är lyx» — det visar hans försvar för den kvinna, som med slösande hand öfver hans hufvud göt den doftande nardussalvan, hans tillrättavisande af lärjungarna,

då de klandrade henne, menande, att det varit bättre att sälja den dyrbara oljan och gifva pengarna åt de fattiga. Genom sina ord vid detta tillfälle har Jesus protesterat mot en uppfattning, som vill fördöma såsom onyttigt allt som icke är absolut nödvändigt; han har förklarat för etiskt berättigadt äfven det som är afsedt blott att gifva glädje och vederkvickelse. — Hvad Jesus kräfver, det är att vi skola vara så genomträngda af kärlekens ande, att den innersta nerven i hela vår lifsgärning blir en stark och brinnande önskan att hjälpa våra medmänniskor — hjälpa dem på det ena eller andra sättet: genom att skänka dem glädje eller deltagande vård, skönhetsskatter eller frihet från plågor, dagligt bröd eller kunskaper, djupare tankar eller längtan till fullkomlighet.

Såsom bevis för att kristendomen i ett kultursamhälle är en omöjlighet har fröken Ellen Key i »Barnets århundrade» anfört en historia om en gosse, som strax omsatte de lärdomar om barmhärtighet han fått, så att han åt en fattig gaf sina kläder och därför fick uppbära föreställningar af sina föräldrar. Frånsedt det enkla, men härvidlag mycket talande argumentet, att ett barn, hvilket ju helt och hållet beror af sina föräldrars arbete och omsorger, icke har rätt att betrakta något som i egentlig mening sin egendom och sålunda icke har rätt att utan föräldrarnas hörande bortskänka något som de kanske ej utan svårighet kunna åter förskaffa honom, frånsedt detta, kan man beträffande nämnda exempel genmäla: Hvilken idealistisk uppfattning är det som icke träffas af detta slags exempel? Hvilken uppmaning med ideelt syfte kan man ställa till ett barn utan att veta, att man i och med detsamma uppmanar det till något som förr eller senare kommer att föra det in i konflikter? Kan man väl någonsin till ett barn rikta en maning att hafva hjärta för de nödställda utan att förutse, att det förr eller senare skall komma tillfällen, då detta barn skall stå inför nöden och längta att hjälpa

men på samma gång veta, att det ej kan göra det utan att beröfva sig själf det nödvändigaste. Sådant är sorgligt, sådant kan kännas hjärtslitande; men icke kan väl någon därför på allvar vilja, att man till barnen ställer den nyktert småkloka uppmaningen: Gör godt åt andra — men *endast* då det ej vållar dig själf obehag! Huru tarfligt, huru ohyggligt filisteraktigt blefve ej lifvet, om man aldrig uppställde högre ideal än sådana som en normal människa utan större svårighet kan nå! Det är just de höga idealen, — de som man hela sitt lif kan sträcka sig upp emot utan att dock någonsin här på jorden fullt nå dem — det är de som värma och entusiasmera det unga hjärtat, som komma själen att växa uppåt.

Det som ju är nödvändigt, det är att för barnen påpeka, att idealet aldrig fullt kan nås på jorden. I detta brister dock ingalunda kristendomen, i synnerhet icke ortodoxien, som ju t. o. m. mer än nödigt uppehåller sig vid människans medfödda oförmåga att här nå fullkomligheten.

Det finnes ett uttryck af Jesus som röjer ett vemodigt erkännande af att de ideala krafven ej här i denna ofullkomlighetens värld kunna helt fyllas. »För edra hjärtans hårdhet skull», säger han, har lagen om skilsmässa gifvits, oaktadt äktenskapet till själfva sin idé är oupplösligt. För våra hjärtans hårdhets skull — det är inbegreppet af allt detta som lägger sig i vägen för idealets realiserande, det är — för att låna ett uttryck från ett annat område — »de små lagarna, som lägga sig i vägen för de stora». Det som åt Jesu lära ger oförgänglighet, det är just dess absoluta idealitet; just därför att den kräfver intet mindre än fullkomlighet, skall världen aldrig kunna hinna förbi denna lära såsom en passerad milstolpe på vägen. »I skolen vara fullkomlige, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig» — så lyder Jesu kraf. Men såsom han i liknelse om ogräset och hvetet framhåller, att ogräset ej får ryckas upp, på det att ej till äfventyrs något af hvetets rötter måtte följa med, utan att därmed måste uppskjutas till

skördetiden, så vet han ock, att fullkomligheten icke kan vinnas förrän i det tillkommande Gudsrikets härlighet. Först när mänskligheten i sin helhet nått fram till Gudsrikes-idéens förverkligande, först då kan individen i sig helt realisera det ideal som människosonen gifvit.

Det har också af kristendomens motståndare påståtts, att det medlidande för andras olyckor, som är naturligt för en kristen, måste verka nedtyngande, hindrande för lifsverksamheten. Särskildt har ju Nietzsche mycket ordat om det »sjukliga» i medlidandets känsla. De, som så säga, glömma likväl, att den kristnes sorg öfver andras lidanden motväges af hans vissa hopp om kommande ljus salighet för alla. De glömma ock, att medlidandet blir en eggelse till verksamhet, en eggelse som är väl behöflig, i betraktande af den tröghet, som så lätt bemäktigar sig människor, så snart det ej är fråga om egna intressen. Och slutligen glömma de den ganska stora egoism som dock finnes hos oss alla och som stundom kommer vår sorg öfver andra att med en sådan sorglustig hast lättas vid minsta lilla solglimt för oss själfva. I sanning, är medlidandet en sjukdom, så är faran för att sjukdomen skulle taga öfverhand inom mänskligheten ännu så länge ytterst ringa!

Det är sant: det finnes ett slags medlidande som man skulle kunna kalla en smula osundt. Somliga personer tyckas anse sig förpliktade att, så snart de läsa i en tidning om några som drunknat i Hoang-ho eller gått ner sig i Titicaca, uppsända en mängd suckar och beskärmelser. Sådant kan ju vara onödigt. Men har inom en människa, vid åsynen af all den sorg och det elände som rymmes i denna värld, mognat beslutet att låta den innersta drifkraften i hela sitt lif blifva en sträfvan att efter sin ringa förmåga hjälpa mänskligheten framåt och främja Gudsriket på jorden, då blir det vanligen så att hon till en viss grad härdar sig mot detta slags onyttiga och overksamma medlidande. Då spörjer hon sig, så snart hon ser eller hör talas om ett lidande: Kan jag här blifva till

någon hjälp eller tröst? Men vet hon att hon icke kan det, så spiller hon ej tid och krafter på att beklaga det; då tänker hon: Jag gör hvad jag kan — må Gud göra det öfriga!

Det medlidande, som drifver en människa till att hjälpa sina medmänniskor, är en sund känsla, det är en förnimmelse af mänsklighetens oupplösliga solidaritet.

De samma kristendomens vedersakare, som påstå att medlidandet gör den kristne lifsoduglig, pläga emellertid också, när så faller sig, beskylla den kristna religionen för att göra sina anhängare likgiltiga för andras jordiska lidanden, enär dessa ju, enligt den kristna tron, mer än uppvägas af en kommande sällhet. Vill man finna fel, kan man sålunda med lätthet påstå och med bekvämlighet bevisa, att kristendomen gör människorna på en gång hjärtnupet betryckta och hårdhjärtadt kallsinniga! Men vill man vara rättvis, torde det väl vara riktigast att säga, att en människas benägenhet för att låta sig nedtyngas af det sorgliga hon ser eller hennes böjelse för att låta sig hänföras af det fröjdefulla hon väntar hufvudsakligast beror på den större eller mindre spänstigheten i hennes lynne, men att likväl kristendomen, med sin tro på en kärleksrik ledning och en slutlig fullkomlig harmoni, på det hela är ägnad att åt själen förläna hoppfullhet och ro.

Den kristna förnöjsamheten plägar man också framställa som kulturfientlig. Och dock är den det endast, ifall det kan bevisas, att en på samma gång verksam och harmonisk natur är en omöjlighet. Genom orden: »Hafven icke omsorg för morgondagen» och »All eder omsorg kasten på Herren» upphäfves icke det bud om arbete och verksamhet som i Gamla testamentet gifvits, utan anbefalles endast den sinnets ro som framgår ur ett riktigt uppskattande af de timliga fördelarna och motgångarna. Den som vet och känner, icke blott uttalar som en tom fras, att hans lif skall vara genom evigheten, den rubbas icke ur sin själs djupa jämvikt af jordiska motgångar; den som förtröstar på Gud, låter sig icke förtäras af oro och

ängslan för den materiela utkomsten. Han behöfver ingalunda därför sträfva efter den apati, den frånvaro af alla starkare känslor som de stoiska filosoferna kräfde. Han kan sätta in mycket energi på förverkligandet af jordiska planer, men han sätter icke in hela sin själ på dem. Han vet, att i djupet af hans väsen finnes något som icke beröres, ifall han vunne all världens guld och makt och ära, ej heller ifall han miste allt hvad han af sådant ägde. Därför har han, midt i alla sina sträfvanden, alla sina strider och sorger, på djupet af sin själ en viss stor stillhet: han vet, att han dock i grunden själf är herre öfver sin lycka. Ty den lycka, som för honom är den djupaste, är en innerlig känsla af samklang med den eviga vilja, hvilken leder stjärnornas lopp och människornas öden och hvars skönhets harmoni speglar sig i världsalltet.

Tolstoj, som ödt mycket af sitt varmhjärtade snille på att söka bevisa, att hvad kristendomen äskar är icke ett själens oberoende af de jordiska tingen utan en rent yttre fattigdom samt en förnöjsamhet, som är liktydig med indifferens för all verksamhet hvilken ej tjänar blott till lifsuppehället — en uppfattning framsprungen ur hans i grunden hedniskt-dualistiska åskådning af naturen såsom i sig ond — Tolstoj har också velat tyda ordet, att vi »icke skola stå det onda emot», så, att en kristen måste ställa sig i opposition mot samhället genom att absolut vägra att göra krigstjänst. Och visserligen har han häri mera rätt än i fråga om fattigdomen, så till vida som det utan tvifvel är mera oförenligt med kristendomens väsen att döda människor än att besitta rikedomar. Men äfven härvidlag gäller det för den kristne först och främst att göra hvad man kan, för att samhället måtte blifva genomträngdt af den anda som omöjliggör kriget. Individen får icke ringakta det solidaritetens band, som förenar honom med samhället, och då »för människornas hårdhets skull» kriget ännu ej är bannlyst ur världen, bör en kristen, — om än

visserligen med inre sorg, om än med längtan till och sträfvan efter den tid då örlig och örligs rykte ej mera spörjes på jorden — påtaga sig det som samhället härvidlag ålägger honom såsom en plikt. Jesus har med orden: »Gifven kejsaren hvad kejsaren tillhörer» betonat nödvändigheten att böja sig för samfundsordningen. Den romerske kejsare, som byggde tempel åt afgudar och själf lät hylla sig som gud, allt under det hans regeringssätt var grymhet och hans väg var list, kunde omöjligen af Jesus betraktas som den rätte härskaren öfver Guds folk, men det oaktadt anbefaller han lydnad för de lagar, hvilkas högste handhafvare denne var. Och till höfvitsmannen i Cäsarea ställde han ingen uppmaning att lämna krigstjänsten, oaktadt denne romerske centurion, som, efter hvad Jesus sade, hade »en tro sådan jag ej funnit i Israel» och var uppfylld af tacksamhet mot mästaren, hvilken räddat hans son, sannolikt skulle ha fäst afseende vid en sådan uppmaning.

Sålunda, om man än kan förstå och respektera de personers åskådning hvilka af samvetsskäl vägra göra krigstjänst, har man ingen rätt att påstå, att kristendomen af sina anhängare *kräfver* en sådan vägran. —

För öfrigt bör det erinras om att uppmaningen att »icke stå det onda emot» naturligtvis ej kan vara afsedd för de fall, där det gäller att skydda *andra* mot våld och ondska. Att icke stå för mycket på sitt, att hellre än att utsätta sig för split och kif, skänka efter det som man kunde ha rätt till — det har mer än en kristen funnit vara icke blott en upphöjd moralisk maxim utan en klok lefnadsregel. Ty det kif som stör ens själs jämnvikt, det blir oftast i själfva verket till större obehag och olycka, verkar mera nedtyngande än den materiela oförrätt man lidit. Men att värna en annan människa eller att försvara en helig sak — det är något helt annat. Jesus själf blef upptänd af vrede, då han såg sin Faders hus förvandladt till en röfvarkula. Och han tog ett gissel och dref dem ut som köpte och sålde därinne. —

Det är ej blott kristna fanatici som påstå, att man dagtingar, ifall man i fråga om Jesu läror mera ser till andan än till uttryckssättet; äfven de vedersakare som vilja af den kristna religionen göra en absurditet, en omöjlighet, pläga beteckna en uppfattning efter andan som kompromiss. Och dock är det klart, att ifall man ej betraktar somliga Jesu uttryck såsom starkt bildliga och tagande färg af tillfälliga förhållanden, måste man hos honom förutsätta en ytterlig hållningslöshet, enär hans ord, efter bokstafven fattade, ofta motsägas af andra hans ord eller af hans handlingar. Sålunda vänder han icke »det andra örat till», när öfversteprästens tjänare i örtagården ger honom ett slag på det ena örat; han möter väl icke våld med våld (och det är detta som är kärnan i det citerade uttrycket), men han ställer till våldsmannen ett tillrättavisande spörsmål. Han säger: »Den, som tager till svärd, skall med svärd förgås» och dock kan han omöjligt ha menat, att faktiskt hvar och en som brukat svärdet, dör för svärd. Han säger till den rike ynglingen: »Sälj allt det du hafver och gif åt de fattiga», men att han ej med dessa ord afsett att ge en allmängiltig regel om egendomslöshet, visas bäst däraf, att han aldrig befallde sin apostel Petrus, hvilken enligt evangeliet ägde både hus och fiskredskap att afhända sig dessa sina ägodelar, samt däraf att bland hans lärjungar fanns en som »hade hand om pungen» (den gemensamma kassan).

Och en gång har han för öfrigt tydligt låtit förstå, att det är kortsynt att i allt taga hans ord efter bokstafven. Då han, manande till verksamhet, till sina lärjungar sagt: »Den som icke har, han sälje sin mantel och köpe svärd», och hans lärjungar, tagande hans ord efter bokstafven, svarat: »Se, här äro två svärd», återtager han afböjande — nedslagen öfver att nu, som så ofta förr, ej ha blifvit rätt förstådd — »Det är nog! Stån upp och låtom oss gå!» —

Man skulle icke ha uppfattat vissa Jesu ord såsom uttryck

för en asketisk lifsåskådning, man skulle öfver hufvud taget icke så ensidigt ha hakat sig upp på det ena eller det andra af hans uttalanden, som både motståndare och anhängare gjort, när det gällt att tyda och misstyda hans lära, ifall man mera gifvit akt på Jesu vana att — såsom det är naturligt för dem som känna sanningen stark och brinnande inom sig — uttrycka sig i ofta skarpt paradoxal form.

Sanningen är i vår konkreta värld icke en abstrakt linje utan något lefvande och helt och kan därför ses från mer än en sida. Nu är *ett* sätt, när man vill uttala en sanning, att draga ut medeltalet af dess yttersta höger och dess yttersta vänster — det är det sätt, som tillhör de betänksamma naturerna. Ett annat sätt är att se och framhålla blott den ena sidan — så göra svärmare och fanatici. Ett tredje sätt är att med samma kraft framhålla såväl ytterligheten till höger som den till vänster — detta tillhör de själar, som hafva på en gång hänförelsens eld och det stora lugn, hvilket låter dem se klart och döma rätt. Dessa sista blifva mycket missförstådda. Men deras sätt är det mest fruktbärande. Ty det tvingar människor att tänka själfva.

Jesus säger, uppfylld af vrede emot all ljumhet och halfhet: »Den, som icke är med mig, han är emot mig». Men en annan gång, full af en öfverseende, allt omfattande kärlek: »Den som icke är emot mig, han är med mig».

Han säger: »Kommen till mig, och I skolen finna frid till edra själar». Men han säger ock: »Jag är icke kommen för att bringa frid utan svärd».

Han manar till att älska alla, äfven ovännerna. Men han säger ock: »Hvilken som icke hatar fader och moder och därtill sitt lif, han är mig icke värd».

Han säger: »Beden och I skolen få». Men han talar ock om dem som ropa »Herre, Herre» och om huru detta är af intet värde inför Gud.

Han säger: »Salige ären I som gråten!» Men ock: »Glädjens och fröjdens eder!»

Han säger »Vaken och beden!», men ock: »All eder omsorg kasten på Herren».

Han säger: »Dömen icke, på det I icke mån varda dömde!» Men ock: »Af deras gärningar skolen I döma dem».

Han säger: »Låt din vänstra hand icke veta hvad den högra gör, på det din allmosa må vara i det fördolda». Men ock: »Så lyse edert ljus för människorna, att de må se edra goda gärningar».

Han säger: »Den till mig kommer, honom kastar jag icke ut». Men i liknelsen till den man, som kommer utan bröllopskläder: »Kasten honom ut!»

Liknelsen om vingårdsarbetarna tyckes inskärpa, att samma lön gifves åt alla, antingen de arbeta litet eller mycket. Men i liknelsen om de olika punden göres en bestämd skillnad på människor med olika gåfvor. »Den som mycket hafver, honom skall mera varda gifvet.»

Dessa exempel borde vara tillräckliga för att klargöra huru vanskligt det är att på några Jesu yttranden stödja en framställning af hans lära, huru nödvändigt det är att ständigt, för att rätt uppfatta dem, taga hänsyn till hans religion i dess helhet.

* * *

Att själen är förmer än kroppen betyder ej, att kroppens instinkter skola dödas, blott att det rätta förhållandet emellan människans andliga och materiela intressen måste iakttagas.

Det är en känsla för de riktiga proportionerna härvidlag som uttrycker sig i den uppfattning, hvilken araberna — det folk som kanske mest af alla äger en naturlig känsla för värdighet och skönhet i skick och uppträdande — hylla, nämligen att det är något lågt och om bristande takt vittnande

i att, när man äter, låta märka, att man däri finner nöje. Naturligtvis ligger i denna fordran på en likgiltig uppsyn, under det hungern stillas, icke någon sorts asketism, det ligger däri blott en stark, om än outredd känsla af det disproportionela och därför osköna i att en människa, skapad för höga ändamål, så helt uppgår — låt vara blott för några ögonblick — i njutningen af mat och dryck, att hon ej synes hafva tanke för annat.

Ur denna synpunkt af känsla för proportionerna är det, i förbigående sagdt, som man kan äga rätt att klandra en hel del skildringar inom litteratur och konst, där den erotiska känslans natursida är starkt framhållen, medan den psykiska blott är svagt eller icke alls antydd. Äfven om man alldeles afstår från att här komma med de etiska mått, hvilka ju många konstnärer alls icke vilja erkänna som berättigade, så har man från en uteslutande estetisk ståndpunkt rätt att säga, att den skildring, som verkar disproportionerlig, verkar oskön. Har en författare, som i starka färger skildrar sinnelifvet, förmåga att därjämte med än större kraft återgifva det själens känslolif, som dock är det djupast väsentliga, det som, höjande människan öfver djuren, gör den erotiska känslan till något sublimt, hvilket framkallat så många af mänsklighetens största ansträngningar, hjältemodigaste bedrifter och snillrikaste verk, — förmår han detta, då hafva vi åtminstone ur konstnärlig synpunkt intet att säga. Det är den aldrig helt undanskymda känslan för de riktiga proportionerna härvidlag, som gör att t. ex. vissa Shakspeares ord och uttryck, hur plumpa de än för nutidens mer förfinade uppfattning måste förefalla, dock icke på oss verka revolterande på det sätt som en hel del andra litteraturalster, hvilka, till formen mindre grofva, dock låta tydligt framskymta såsom författarens mening, att i den känsla, hvilken för hvarje ofördärfvadt sinne står såsom något stort och upphöjdt, är det dock det animala som är hufvudsaken.

Det ger alltid en känsla af besvikelse, stundom af förakt, när en människa åstadkommer något, som är mindre än hvad man anser sig ha rätt att af henne vänta. Då vi veta att hvarje människa — äfven om hon ingalunda tillhör de stora andarna — inom sig bär möjligheten till en känsla af oändlig skönhet och styrka, då ger det, när vi märka, att hon stannar vid ett slags känsla, om hvilken måste misstänkas att den skulle kunna tillfredsställas af ungefär hvem som helst, ovillkorligen en förnimmelse af ett misslyckande, ett sjunkande tillbaka till det djurets stadium, ur hvilket allt, som är starkt och stort inom mänskligheten, i alla tider sträfvat att höja sig.

Att säga att det finnes otaliga förhållanden, i hvilka denna disproportion — sinnenas känsla jämförelsevis starkare än själens — förekommer, är icke i konstnärligt hänseende någon ursäkt för att det som är disproportionerligt återges utan något som antyder den rätta proportionen. Ett sådant uraktlåtande verkar alltid som en brist. — Det finnes i galleriet i Cassel en liten tafla af holländsk mästare — jag minnes ej nu om af Teniers eller af Breughel —, å hvilken är framställdt folkhopens hånande af den bundne och törnekrönte Kristus. I den skrålande pöbelns flamländskt grofva ansikten finnes uttryckt en råhet, en brutalitet, hvars åsyn gör hjärtat sjukt; men vänder man blicken till den smädade, finner man icke där den kontrast man hoppats på: där står blott en trött, blek man med samma tunga ansiktstyp som vedersakarna. Där är icke något lidandets majestät, icke någon obetvinglig höghet, blandad med ett sorgset medlidande, ej heller är där ett stolt oändligt förakt för all denna larmande låghet. Besviken på det som skulle ha gjort taflan till ett oförgätligt mästerverk, får man en misstänksam förnimmelse af att konstnären knappast själf uppfattat hela brutaliteten hos den pöbel han med så kraftig hand skildrat, — i alla händelser icke känt den med den indignationens styrka

som skulle ha tvingat honom till att äfven återge dess motsats.

Det är denna slags uraktlåtenhet, som kommer oss att inför somliga verk ofrivilligt känna det som om konstnären vore halft medbrottslig i den låghet han framställer. —

Det är genom ständiga offer mänskligheten går framåt. Hvar och en som sträfvar till ett mål, måste koncentrera sina krafter, måste stundom helt afstå från alla nöjen, utan att dessa därför behöfva proklameras såsom i sig otillåtna. Har man ett brådskande arbete före, så kan det hända att man t. o. m. känner det såsom en svaghet, om man en dag låtit tid och krafter upptagas af en annan, för tillfället mer lockande verksamhet, hvilken i sig själf kan vara af värde, men just då är ett hinder. I nästan hvarje ögonblick af människans lif är ett val nödvändigt; ofta ställer sig valet sålunda endera det som för stunden är bättre, eller ock det som kostar en ansträngning men, därför att det leder till det mål man satt sig före, i längden är mer tillfredsställande. I lifvets strid gäller det att välja emellan stundens ro och den framgång, som i fjärran hägrar; i kärlek emellan en flyktig berusning och den djupa lycka, för hvars vinnande det är nödvändigt att hafva åtminstone något sparadt af hjärtats friskhet. Den kraft, som vet att välja det fjärmare och större målet — hvilken ensidighet vore det ej att benämna den asketism! Såvida man ej med askes menar det som är dess ursprungliga mening: öfning.

Jesus har kraftigt uttalat, att man först och främst måste välja det som är större och viktigare; han har sagt det med starka ord, därför att det, såsom nyss påpekats, var hans natur att tala med styrka och eld. Men om man skulle uttyda hans ord att en människa, för att vara hans rätte efterföljare, måste hata sina närmaste, ja, hata sitt eget lif, så som om han bokstafligen af oss kräfde hat till våra anhöriga

och till oss själfva, då skulle man begå ett lika stort misstag som ifall man ville påstå att Tyrtaos, då han i en stridssång uppfordrade spartanerna till att i striden med glädje offra allt för fosterlandet, i sin ifver utropar: »Man bör hata sitt lif och älska de dystra dödsgudinnorna liksom solens strålar», härmed vill uppmana till lifsfientlighet, ja till självmord.

Hvad kristendomen begär är detta: att i sitt väljande alltid hålla fast vid det som är högst och störst, att vara trogen mot sin innersta natur, hvars kraf är ett ständigt tillväxande i styrka och helhet, att därför offra det som splittrar.

Hvad det är som splittrar, det blir sedan en individuel fråga. Det måste hvar och en afgöra med sig själf. Och visserligen röja häri många kristna ett småaktigt tyranni, i det de vilja för andra förbjuda det, som ej tycks dem gagneligt för dem själfva, utan att besinna, att ju mer man förstår att i *allt* finna Gud: i hvarje vederkvickelse liksom i hvarje arbete finna något, som lyfter hjärtat uppåt mot all god gåfvas gifvare, dess mera andlig mognad röjer man. —

Kristendomen predikar lidandet, säga dess motståndare. Men intet i Kristi lära finnes som kan tydas såsom en uppmaning till det själfplågeri den katolska kyrkan ålägger den människa, som vill vinna helighet. Där är aldrig fråga om att uppsöka lidandet. Att tvärtom den naturliga mänskliga uppfattningen, att lidandet är något som man söker så mycket som möjligt befria både sig själf och andra ifrån, fullt godkännes af Jesus, det framgår bäst däraf att hans verksamhet till så väsentlig del bestod i att befria människor från sjukdomar och allehanda kroppsliga lidanden. Oupphörligt berättas det i evangelierna om huru han botar sjuka, och det framgår tydligt att det alldeles icke var blott de som i religiös mening trodde på honom som botade. Det är blott vid ett par tillfällen han spörjer de lidande: Tror du att jag kan göra dig frisk? De buro till honom alla sjuka ifrån den kringliggande trakten, heter det ibland, och han botade dem alla. Och en gång då

han botade tio spetälska, visade sig nio af dem så litet hängifvenhet för sin hjälpare, att de ej ens brydde sig om att tacka honom. — Det är endast fråga om att, när lidandet ej kan undvikas eller afhjälpas, bära det på det rätta sättet. Kristendomen framhåller, att lidandet utvecklar själens krafter, att det tjänar till att vända blicken ifrån det, som är smått och tomt och ytligt till det, som större är, att det manar till det begrundande, det ingående i sig själf, som är ett nödvändigt villkor för vår inre utveckling. Likasom läkaren, för att hela ett rötsår, bränner det och sålunda tvingar blodet till starkare verksamhet, så kan ock smärtan öka själens krafter. Hvem som lefvat och lidit, hvem som tänkt och känt, har kunnat undgå att göra den erfarenheten, att lidandet uppväcker dolda krafter inom en? Konstnärer hafva kanske mer omedelbart än andra tillfälle att erfara detta. De känna huru sorgen drifver dem inåt, mot de dolda själsdjupen, och de veta att deras bästa verk framgått ur deras mörkaste stunder. Ingen skall väl beskylla Anatole France för asketism därför att han säger: »Vi ha lidandet att tacka för alla våra dygder» liksom man väl ej heller skall anklaga honom för trälsinne därför att han skrifvit: »De stora själarna förstå att resignera med en helig glädje.» Musset har skrifvit:

»Den skörden mognar ej som ej af dagg begjutits,
den man som aldrig grät har lifvet lämnat tom»

och Shelley: „Vår ljufvaste sång är den som täljer vår tyngsta sorg». Nietzsche talar mycket om huru nödvändigt lidandet är för att fostra stora, starka själar — ja, ett af de förnämsta skäl han anför för sin mening att kristendomen spelat ut sin rol, är detta: att den icke tillräckligt manar till självtuktan, icke har nog af den »grymhet emot sig själf» som han fordrar. —

Lidandet är ett faktum, hvilket ingen världsförklaring kan undgå att taga hänsyn till. Men Kristus är så långt ifrån att vilja öka lidandets börda, att han i stället, genom

sin undervisning om att det är en Faders visa kärlek, som pålägger det, oändligt mildrar det, som icke kan undvikas. Tager man ifrån lidandet dess grymma meningslöshet, då tager man ifrån det dess bitterhet.

Känner man sig viss om att det är en mening med hvarje sorg, har man fullt fattat, att hvarje börda, när den bäres på det rätta sättet, gifver själen växt och styrka, då kan smärtan väl ännu bränna häftigt och djupt, men den dofva vrede mot ödet och tillvaron, som är giftet i såret, den finnes icke mer.

»Mitt ok är ljufligt och min börda är lätt», säger Kristus. Någon har med anledning af dessa ord framhållit, att ett ok ingalunda är att betrakta som en börda utan som ett redskap hvilket, genom att fördela bördan, lättar dragarens möda — en bild som var väl begriplig för Jesu samtida och landsmän, emedan bruket af ok bland dem ännu ej var så allmänt att icke ett mera primitivt och för dragdjuren mera tyngande förspänningssätt också förekom. Jesu »ok» — det är hans sätt att lätta lifvets oundvikliga bördor genom att lära människorna förtrösta på en Fader, som leder allt till det bästa. Ty så förvandlas smärtan till välsignelse. —

När man hör somliga människor i öfvermod förklara att af lidandet lär man intet som man ej bättre lär genom glädjen, då tycker man sig höra ett barn, som aldrig velat öfvergifva sina lekar för att lära sig läsa och som hånar dem som gjort sig mödan att lära denna konst, utan att ha en aning om hvad det går miste om genom att ej kunna den. —

Huru mycket den kortsynta uppfattningen af Jesus såsom en trång asket, en ensidig svärmare, vunnit insteg, det visas bäst af den moderna konstens sätt att framställa hans gestalt.

Den bild Munkaczy på sin tafla »Kristus inför Pilatus» gifver: en blek, själfförtärande svärmare med ögonen lysande af fanatismens eld — den är typisk för många människors sätt att uppfatta nazarenen.

En annan typ möter oss å en tafla af Dagnan-Bouveret, »Nattvarden», hvilken för några år sedan var en af de mest uppmärksammade bilderna å Champ-de-Mars-utställningen. Man förvånade sig öfver att se denne framstående konstnär, hvilken i sin madonna vandrande under pergolan, kringgjuten af ett grönt och soligt skimmer, förmått gifva uttryck åt så mycken innerlighet och värme, icke lyckats med den Jesusgestalt som var medelpunkten i nyssnämnda tafla på minsta sätt värma eller intressera. Om kritiken förnämligast anmärkte på det föga lyckade svafvelgula sken, som från gestalten utgick, så var det dock näppeligen detta, som främst vållade det otillfredsställande intrycket. Man förstod, att målaren velat i sin hufvudfigur personifiera godheten, den oföränderliga, allt förlåtande godheten — endast godheten. Men han hade icke sökt att härmed förena någon öfverlägsen kraft, någon storslagenhet, någon tankens höghet. Och följden var att lärjungarnas karaktäriska och originela hufvuden verkade betydligt intressantare än hufvudfigurens.

Man känner sig böjd att till dem, som så återgifva nazarenens gestalt — såsom en den menlösa, svaga godhetens representant — ropa ett: »Ransaken skrifterna!» Ty de bära i sanning ett annat vittnesbörd om den galileiske mästaren.

Man hör ofta uttalas den åsikten, att då en äldre konst ostridigt så mycket bättre än nutidens lyckats i att återgifva Jesu gestalt, så beror detta på att de stora konstnärerna från 14- och 1500-talen hade så mycket mer tro, så mycket mer naivitet än hvad vår tid äger. Jag tror att man betydligt öfverdrifver i detta fall. Vi äro i allmänhet något för mycket böjda att anse »naiva» de människor, som lefvat några hundra år före oss. När man vet hvilken skeptisk, gäckande ton i fråga om religionen var den förhärskande i Italien på 14- och 1500-talen, såväl bland andlige som bland lekmän, huru kardinaler täflade i att säga frivola kvickheter om de andliga tingen, huru man vid påfvehofvet kunde få se

uppföras gyckelspel, som parodierade de kyrkliga ceremonierna, huru Leo X, konsternas vän och beskyddare, icke gjorde sig mödan att dölja sitt fullständiga fritänkeri — då kan man icke gärna tro på att de konstnärer, som under nämnda århundraden målade beundransvärda taflor med ämnen ur Kristi historia, alla voro uppriktigt troende, varmt religiösa personligheter, — om än otvifvelaktigt somliga af dem voro det. Men det var *en* sak som alla dessa konstnärer hade klart för sig, och det var, att denne galilé som så mäktigt inverkat på mänskligheten, måste ha varit en i alla afseenden öfverlägsen personlighet. Och för att uttrycka denna öfverlägsenhet gåfvo de åt hans drag en den ädlaste typ, åt hans hållning en oförliknelig värdighet, åt hans panna tankens höghet och åt hans blick en upphöjd ro. När man i Tizians »Skattepenningen» ser mästarens bild, förstår man, att denna lugna blick skådar rakt igenom människorna och att, om denne galilé har styrka nog att alltjämt, trots allt, älska människorna, så är detta icke till följd af någon välvillig svaghet, som är blind för deras brister.

Hvad betydde det, att den äldsta kristna traditionen ville veta, att Jesus varit af ett oansenligt, icke skönt yttre! Den storhet, den ljusa ädla harmoni, som hos honom fanns och som måste ha lyst igenom i hans väsende, kunde dock konsten aldrig hoppas att låta oss skåda på annat sätt än genom att i hans bild samla allt det bästa, det största den visste.

Vår tids människoideal är ett högre, ett mera utveckladt än det som hägrade för renässansens mästare, det gömmer inom sig ett rikare och djupare själs- och tankelif. Vi kunna därför icke vara fullt tillfredsställda af gångna tiders Kristustyp, och det vore till ingen vinst, om nutida konstnärer sökte efterlikna denna. Men när en gång en ny tids konstnärer fått syn på storheten i Kristi gestalt, då skola de kanske, koncentrerande i hans bild allt hvad de djupast känt, allt hvad störst de drömt, allt hvad de ädlast velat, gifva världen hvad som skall synas denna såsom en ny uppenbarelse.

Kristus en vekhjärtad drömmare, en menlös fantast — hvilken obekantskap med Nya testamentet förråder icke detta!

Han en blid och undergifven svärmare — han med de ljungande orden, inför hvilka folket förundrade sig och förskräcktes, hviskande inom sig, att hans tal var väldigt och icke likt de skriftlärdes. Han som mot sina motståndare — sitt folks främste och lärdaste män — riktade likt svärdshugg träffande svar, svar sådana, att de »icke djärfdes yttermera spörja honom om något». Han, som när fienderna skockades omkring honom och redan lyft upp stenar för att dräpa honom, genom blotta makten af sin blick, genom det öfverväldigande i sin personlighet, plötsligt bragte dem att vika och stå handfallna, medan han, likt en segrare, »gick midt ibland dem sin väg». Han som ensam, utan någon annan myndighet än den hans naturs öfverlägsenhet gaf honom, företog sig att drifva ut ur templet de mäklare, som där, efter redan gammal plägsed, tagit plats. Han, som i den natten, då han förrådd vardt, genom den obetvingliga högheten i sitt väsen, genom sitt lugna: »Det är jag» kom bödlarna att stiga tillbaka och bäfvande falla till jorden, — som när han, en fånge, stod inför domaren, hvilken hade makt att taga hans lif, med sin stolta ro sade: »Du sade det: jag är en konung!»

Huru finnes icke hos honom stora andars känsla af den stora ensamheten, af att vara olik hopen och därför missförstådd och misstrodd! »Världen hatar mig, därför att jag icke är af världen.»

Hvilken blodig ironi är det icke i somliga af hans yttranden: »*Eftersom* jag talar sanningen, tron I mig icke.» »Många goda gärningar har jag gjort bland eder — för hvilken af dem stenen I mig?» Och i liknelsen om den otrogne gårdsfogden — hvilken den evangelist, som berättar densamma, tydligen icke fullt uppfattat, enär den delvis är alldeles själfmotsägande och obegriplig — hvilken bitande ironi ligger icke i hela tankegången: »Se, så skolen I göra, om I

viljen hafva framgång här i världen!» Och en än dystrare ironi är det i den uppmaning han uttalar, efter att ha påmint judarna om huru de alltid förföljt och afdagatagit de profeter som förkunnat dem Guds vilja: »Uppfyllen ock I edra fäders mått!»

Han är alltid redo att tjäna, men i hans ödmjukhet ligger ingen själfunderskattning. Han vet hvad hans betydelse för världen är, och han uttalar det: »Jag är världens ljus.» Han vet, att hans lif är utan fläck: »Hvilken af eder öfverbevisar mig om synd?» Han känner sig som segraren: »Jag har öfvervunnit världen.» Han framhåller, att det är af egen fri vilja han nedstigit till denna värld och påtagit sig lidandet: »Jag låter mitt lif för att taga det igen; ingen tager det ifrån mig, utan jag låter det af mig själf. Jag har makt att taga det; jag har ock makt att låta det.»

Hvar finnes väl i hela världslitteraturen något som kan jämföras med Jesu uttalanden i deras korta träffande kraft, i den enkelhet, som kommer den olärdaste att förstå dem, i det tankedjup, som låter tidsåldrarnas största andar alltjämt i dem uppdaga nya skatter? Hvar finnes väl något att uppställa emot Jesus liknelser i deras psykologiska skärpa, i deras underbara förmåga att med få och slående drag gifva karaktärer och händelser, hvilka för alltid förblifva lefvande i mänsklighetens medvetande!

Om blott människor hade klart för sig, att Jesus af Nazareth är icke endast en god och helig människa utan ock den största intelligens som världen sett, eller om de åtminstone ville förstå och medgifva att han är ett af mänsklighetens stora snillen, så skulle de som forska och tänka, de som studera sitt släktes utveckling och historia, icke underlåta att ägna honom åtminstone samma uppmärksamhet som de skänka åt andra store män, de skulle icke nöja sig med den andra-handsuppfattning de såsom barn erhållit, då de, ofta tanklöst ouppmärksamma, under andras ledning läste Skrif-

ten, utan de skulle söka att själfva bilda sig en uppfattning af hans person och lära. Utan tvifvel beror den så vanliga obekantskapen med Skriften till stor del på det beklagligt oförståndiga sättet att trötta barnen med alltför mycken kristendomsundervisning. För att nu icke tala om det oerhörda missgreppet att pina barnen med katekes-utanläsning, huru oklokt är det icke att under ständigt moraliserande och analytiskt sönderplockande af hvar mening låta dem få del af de berättelser och de Jesu tal, som borde få verka omedelbart i hela sin skönhet och kraft! Huru olämpligt att söka plugga i späda hjärnor en Pauli djupsinniga dialektik, hvilken sannerligen icke är lämpad för ett barns uppfattning. Allt detta gifver åt största delen af de unga, som nyligen afslutat sina skolkurser, en viss leda vid religionen; det bibringar dem ock den falska föreställningen. att de, därför att de flere gången genomgått Nya testamentet, grundligt känna detsamma, ehuru de i sin omogenhet blott kunna hafva föga föreställning om dess storhet och dess djup. Det faktum, att så många äfven högt bildade personer alldeles underlåta att, sedan de blifvit vuxna och tänkande människor, söka själfva göra sig reda för hvad bibeln innehåller och hvad som är kärnan i den religion, hvars historia är så betydelsefullt förknippad med den civiliserade världens utveckling, det förklarar huru man kan så allmänt utan vidare identifiera kristendomen med ett visst dogmsystem eller med en trångbröstad pietistisk obskurantism.

För ett par år sedan hade man i vårt land tillfälle att se ett häpnadsväckande bevis på den okunnighet i fråga om den kristna religionens urkundsskrift som kan råda i t. o. m. lärda kretsar. En professor, hvars installationsföreläsning i tidningarna återgafs, meddelade i denna sina åhörare den öfverraskande upplysningen, att det bekanta, efter katekesen rätt ofta citerade uttrycket att Gud vet »icke endast allt, som händt, händer och skall hända utan ock det som möjligen

kunnat ske», är hämtadt ur *bibeln!* Det förvånande häri är naturligtvis icke det, att föreläsaren ej från pärm till pärm kände till en så vidlyftig bok som bibeln, att han ej kunde antaga där stode att läsa en sats, som i själfva verket icke står där. Men för en person med allra minsta känsla för stil måste det framstå såsom en absurditet att tro, att bland det gamla och nya testamentets enkla, majestätiska, rytmiskt böljande satser ofvannämda småförnumstiga lilla katekesfras skulle kunna sticka upp sitt skrumpna hufvud, och då man hos en bildad person icke kan förutsätta en så absolut brist på stilkänsla att detta ej skulle uppfattats, så återstår ingen annan förklaringsgrund än den, att föreläsaren var så alldeles obekant med bibeln, att han icke ens hade någon uppfattning af dess anda och uttryckssätt.

* *
*

Om emellertid Jesus, såsom jag ofvan sökt visa, är fri från hvarje skymt af asketism, så kan detta ej — det måste medgifvas, — sägas om den af apostlarna, som var mest verksam för att utbreda kristendomen, hvars skrifter fylla en betydande del af nya testamentet och hvars inflytande varit så stort på den kristna utvecklingen.

Visserligen är Paulus ingalunda att räkna för en afgjord asket. Det är långtifrån att han betraktar kroppen och det jordiska som någonting fientligt mot gudomen.

För honom är sinnesvärlden den af Gud välsignade jordmån i hvilken anden växer. Kroppen är Guds helige andes tempel och bör därför «hållas i helgelse och ära». »Ty ingen hafver någonsin hatat sitt kött, utan han närer och omhuldar det.» Hela skapelsen ser han — såsom i en storartad syn — uppfylld af längtan till Gud, suckande efter den slutliga förlossning, som skall bringa harmoni icke blott åt oroliga, kämpande människosjälar utan ock åt hela den värld vi vant

oss att kalla själlös. Och så stark är hans öfvertygelse om att denna jord, om än full af lidande, dock äfven är full af härliga möjligheter till utveckling, att han låter framskymta sin tro på att Kristus själf, den aldrig från Fadern affallne, under sin verksamhet bland människorna så att säga vuxit till sin själ, blifvit större än han före jordevistelsen var. Ty på annat sätt kunna de knappt tolkas, Pauli ord i Korinterbrefvet, då han, efter att ha talat om Jesu jordiska värf och om hans död för människorna, säger: »Därför har ock Gud *upphöjt* honom öfver allting och gifvit honom det namn, som är öfver alla namn.»

Likväl uttalar han på ett par ställen i fråga om äktenskapet åsikter, som röja en dragning åt asketism: han säger till dem, som äro ogifta, att det är bäst om de så förblifva. *) Dock bör märkas för det första, att Pauli åsikter om äktenskapet likväl på det hela taget äro oändligt mycket mer ideala än de under antiken förhärskande, för det andra, att orsaken till dessa Pauli uppmaningar till att kvarblifva i det ogifta ståndet till stor del är den, att han — liksom i allmänhet den äldsta kyrkan — var uppfylld af väntan efter Kristi enligt hans mening nära förestående återkomst, och ansåg att, då man stod inför en så omätligt viktig, allt omstörtande tilldragelse, vore det bättre, om de troende icke läte sina tankar splittras af hvarjehanda utan hölle sig helt beredda att möta Mästaren.

Denna Pauli uppfattning af äktenskapet såsom något, hvilket drager själen ifrån de högsta frågorna, är dock onekligen lägre än den hans Mästare uttalade. Då Jesus, talande om äktenskapsskilsmässor säger: »Det Gud har förenat, det skall människan icke åtskilja», betecknade han därmed

---

*) I första brefvet till Tessalonikerna säges likväl: »Detta är Guds vilja, eder helgelse — — — att hvar och en af eder ve att förskaffa sig sin egen maka, i helgelse och ära.»

äktenskapet såsom något heligt. Det är att märka, att bland judarna förekom på Jesu tid icke någon ceremoni motsvarande vår vigsel; när därför Jesus talar om att Gud i äktenskapet förenar människorna, syftar han icke på någon kyrklig ceremoni, utan hvad han vill hafva sagdt är, att två människors äktenskapliga förening — när nämligen de två i anda och sanning varda ett — är af Gudi. Hans ståndpunkt är sålunda diametralt motsatt den katolska kyrkans. Såsom bekant har denna kyrka af den kyrkliga vigseln gjort ett sakrament, allt under det hon i grunden betraktar äktenskapet som någonting oheligt.

Men Paulus, det bör ihågkommas, hade redan tidigt rönt inflytande af hellenismen. Han hade vuxit upp i en stad, som var uppfylld af hellenisk kultur, han hade studerat i rabbinskolor, hvilka liksom hela den dåtida lärda judendomen voro påverkade af den alexandrinska helleniserande filosofien. Och sålunda har man, synes det mig, fullt rätt att påstå, att redan den första skymten af asketism inom kristendomen är en följd af grekiskt inflytande.

Och de af kristendomens anhängare som i de första århundradena ifrigast kämpa för de asketiska grundsatserna äro alltid de som stå eller stått den helleniska filosofien närmast. Exempel härpå lämna de under det gemensamma namnet gnostiker kända sekterna, hvilka i sin åskådning på det hela taget äro långt mera hedniska än kristna. Sålunda är Basilides' förklaring att Gud är intet af allt det vi kunna föreställa oss, hvadan det är riktigast att kalla honom »den icke varande» eller »det stora Intet», samma åsikt som i neoplatonismen framställts; myten om den lidande Sophia och om hennes återfödande direkt ur allfaderns sköte företer reminiscenser från Pallas-Athene-myten; när det talas om att Gud i sig innesluter en manlig och en kvinlig princip, hvilken senare benämnes »den stora stillheten», och när det förtäljes huru ur deras äktenskap födes äonparet Vishet och Sanning,

hvilka i sin ordning födde Ordet och Lifvet o. s. v., så ha alla dessa mytologiska fantasier mycket litet med kristendomen att göra. Kristus framträder inom den gnostiska världsförklaringen blott såsom en kosmisk princip. Tertullianus har företagit sig att påvisa från hvilka af de gamla filosofiska systemen gnosticismens läror äro hämtade. »När Valentinus talar om äoners och formers oändlighet och om människans treenighet, är han platoniker; när Marcion talar om Gud såsom stillheten är han stoiker; då det säges, att själen förgås, är detta hämtadt från Epikuros; då de förneka köttets uppståndelse, är detta taget från en eklektisk skola (»una omnium philosophorum schola» tydligen neoplatonismen); då materien jämställes med Gud, är det Zenons lära, och då man tillskrifver Gud ett eldväsendes natur, sticker Heraklitos fram. Eländige Aristoleles!» utropar till sist Tertullianus, — förbittrad och med den brist på vördnad för de klassiska tänkarna som är utmärkande för denne kyrkofader och så mycket skiljer honom från hans samtida inom den orientaliska kyrkan, — »eländige Aristoteles, som lärde dem dialektiken och konsten att bygga upp och rifva ned!»

Nu har aldrig inom den kristna kyrkan en så stark, hänsynslös asketism predikats som af denna med hedendomen nära befryndade gnosticism. I full öfverensstämmelse med läran att materien i sig själf var ond, förklarade Tatianos, Saturninus, Marcion och hela det parti, som efter den sistnämnde uppkallades, att äktenskapet vore ett djäfvulens verk samt födandet af barn en synd, ett tjänande af den onde världsfursten, hvarför munklifvet vore det enda sedliga. Och Julius Cassianus söker bevisa, att själfva människosläktets fördelning i män och kvinnor icke varit skaparens ursprungliga afsikt utan, också det, är en sorglig följd af synden, hvarvid han stöder sig på det så kallade egyptiska evangeliet, i hvilket förekommer ett samtal emellan Jesus och Salome, Herodias' dotter, där den förre förklarar att något, som den

senare sport om, skall ske, »när de två varda ett, när i enheten af manligt och kvinnligt hvarken manligt eller kvinnligt mera finnes». — Ett bevis för att det gamla testamentets Jehovah var icke den högste Guden utan demiurgen, världsfursten, funno gnostikerna däri, att han tillstadde äktenskapet.

Ett annat parti bland gnostikerna, nikolaiterna, kom utgående från samma sats om materiens ondska, praktiskt taget till ett motsatt resultat. De förklarade, att då själ och kropp vore af himmelsvidt skild natur, hade de i själfva verket intet med hvarandra att skaffa och kunde icke öfva något inflytande på hvarann. De lade — för att använda en nutida diktares ord — »viljans kalla stål emellan båda» — eller rättare de besvärade sig knappast med det slags ansträngning som detta uttryck antyder, de ansågo blott, att det bästa vore att lämna den djuriska delen af människan fritt lopp i alla dess drifter, på det att den ej med sina otillfredsställda begär måtte hindra själens flykt mot högre rymder.

Den ortodoxt-katolska kyrkan, som fördömde gnostikernas läror, kom snart att i fråga om äktenskapet stå på knappast annan grund än de. Ännu Clemens Alexandrinus uttalar, i andra århundradet, en om högre sedlig uppfattning vittnande åskådning af äktenskapet, något som väl ock får tillskrifvas det ädelt humana i hela hans själsläggning. Men Tertullianus, som dundrat emot gnostikerna, Hieronymus, den bittre smädaren af allt kätteri, och Augustinus, som, själf först maniké, sedermera skrifvit icke få stridsskrifter emot manékeismen, röja alla i fråga om äktenskapet en uppfattning, som är långt mera hedniskt dualistisk än kristlig. Tertullianus, som utbreder sig öfver det syndiga och fördömliga i att gifta sig för andra gången, tillstår själf, att hvad som säges emot det andra äktenskapet i själfva verket ock kan sägas emot det första, och att äktenskapet till sitt väsen ej är på annat sätt skildt ifrån det som är synd än så att det är af lagen

tillåtet. »Nuptiæ ipsæ ex eo constant, quod est stuprum». Och på ett annat ställe: »Man måste lefva ogift, om ock människosläktet skulle förgås». Hieronymus förklarar i sin skrift emot den romerske munken Jovinianus, — hvilken fördristat sig påstå, att äktenskapet vore Gudi lika behagligt som munklifvet, — att kyrkan visserligen »tillstädjer äktenskapet», men uttalar dock tydligt den meningen att det äkta ståndet likväl är något jämförelsevis lågt och föraktligt, såsom framgår af orden: »Ty i ett stort hus måste ju finnas icke blott guld- och silfverkäril utan ock trä- och lerkäril». Och på ett annat ställe: »Ehuru det är äktenskapet som befolkar jorden, är det jungfruligheten som befolkar himmelen». Augustinus, som i en tid, då folket började visa oro och missnöje öfver kyrkans tilltagande benägenhet att betrakta äktenskapet såsom en synd, såg sig föranlåten att, för att lugna sinnena, utgifva en skrift: »De bono conjugali», röjer dock tydligt den uppfattningen, att äktenskapet är att betrakta snarast såsom ett nödvändigt ondt, en eftergift för köttets svaghet. Han säger bland annat, att »ogifta barn skola i himmelen lysa som stora, klara stjärnor, medan deras föräldrar skola likna de små och otydliga stjärnorna».

Allra tydligast framträder dock den dualistiska uppfattningen i läran om arfsynden.

För den ursprungliga kristendomen — liksom för dess historiska förutsättning judendomen — kan Gud såsom varande grunden och upphofvet äfven till den fenomenela världen icke till denna komma i annan motsättning än den tillfälliga, som ligger i ett människornas — och med dem naturens — afvikande från de af hans allvishet och allgodhet utstakade vägarna. På det filosofiska spörsmålet huru för öfrigt materien förhåller sig till anden och huru af en osinnlig ande kan skapas något sinnligt ha hvarken Jesus eller hans närmaste efterföljare inlåtit sig. Icke heller kunde det försök att finna den ursprungliga enheten emellan ande och materia, som i

andra århundradet framställdes af biskop Melito af Sardes och sedermera i fjärde århundradet af flere kyrkliga skriftställare återupptogs: teorien, att det kroppsliga vore det nödvändiga uttrycket för allt andligt och att sålunda Gud själf ägde ett af ett ljusämne bestående kroppsligt hölje — en åsikt som äfven omfattades af Tertullianus — i den kristna kyrkan vinna insteg, likasom ock den från samma grundtanke — det fysiska såsom ett nödvändigt uttryck för det andliga — utgående åskådningen af universum såsom så att säga Guds kropp, alltid synts kyrkan innebära en farlig panteism. För det religiösa lifvet är emellertid detta filosofiska spörsmål af ingen betydelse; kristendomen nöjer sig med att uttala, att materien är det sekundära, att den till sitt väsen är ett uttryck af det andliga och, allt efter som världsutvecklingen fortskrider, allt mera, icke dödas men genomtränges och förklaras af anden.

Liksom frågan om materiens ursprung var också spörsmålet om det ondas väsen och ursprung, hvilket så lifligt sysselsatte den antika världen under dess sjunkande tid, för den ursprungliga kristendomen främmande. Vill man nämligen i denna fråga söka Jesu uppfattning, har man att — såsom i öfriga fall, där han icke hvarken direkt eller indirekt uttalat åsikter som afvika från dem bland hans åhörare förhärskande, — gå till Gamla testamentet. Och för den gammaltestamentliga åskådningen existerar icke det spörsmål, som brytt så många teologer och skolastici: Huru har det onda kunnat uppstå, då allting är af Gud och då af Gud såsom allgod intet ondt kan tänkas utgå? Frågan existerar ej, helt enkelt därför att enligt den gammal-ebreiska uppfattningen det onda icke är något positivt, utan endast en ofullkomlighet i åtlydandet af den Eviges vilja. Ormen själf, som förleder Eva till olydnad, är i den ursprungliga legenden ett af de skapade djuren i Guds lustgård, icke någon det ondas urprincip. Och den uppfattning af Satan såsom också på sitt

sätt en Guds tjänare, den där genom frestelser och lidanden pröfvar och stålsätter människornas tro, hvilken i Jobs bok framträder, lär också hos andra ebreiska, icke-bibliska skriftställare vara tydligt framträdande.

Men denna åskådning af det onda såsom något negativt öfvergafs snart af de kyrkliga skriftställarna. Deras dualistiska tendenser gjorde sig märkbara bland annat i deras benägenhet att framställa legenden om syndafallet — hvars hufvudmoment tydligen är människans egenvilliga olydnad mot den Högstes afsikter — såsom skildrande ett fall ned i sinnligheten. Den i ormhamn uppträdande dämonen — ty härtill hade ormen snart nog blifvit upphöjd — framställdes såsom en förförare i vanlig mening, och de som icke gingo så långt framhöllo dock, att, när det berättas, att kvinnan såg äpplet, att det var »godt att äta af och en lust för ögonen», så antydes härmed, att det var lusten till sinnevärlden som blef människans fördärf!

I Augustini lära om arfsynden framträder skarpt och tydligt den dualistiska uppfattningen. För honom är den ursprungliga synd, från hvilken all annan synd utgått, *concupiscentia carnis;* för honom är hvarje rörelse af en sådan känsla i sig ond, och det är i förtviflan öfver att icke, trots böner, trots späkningar, trots heta ångesttårar kunna inom sig helt förkväfva och döda sinnenas drifter som denne Afrikas varmblodige son bringas till sin dystra lära om människans medfödda fördärf, om syndens smitta, hvilken så fullständigt genomträngt henne, att hon ej ens är i stånd att vilja något godt, om det mänsklighetens eviga straff för den första olydnaden som består i kroppens ständiga ohörsamhet gent emot själen.

Augustini samtida motståndare insågo väl, att hans lära om arfsynden på det närmaste sammanhängde med teorien om materien såsom det ondas säte, och de underläto ej att beskylla honom för att ännu fasthänga vid den manikeism han öppet

afsvurit. De försatte honom i ett kinkigt dilemma genom att påvisa hurusom, enligt hans lära, syndens smitta tydligen nådde själen i och genom dess förenande med materien — just manikäernas teori. Med afseende på själarnas inträde i jordelifvet funnos nämligen tre teorier att välja emellan. En var den af Origenes förfäktade läran om *preexistensen*, enligt hvilken människans ofullkomlighet, de böjelser till ondt, som redan vid individualitetens första uppenbarande äro märkbara, äro följder af synder begångna under en föregående tillvaro; denna lära var dock af kyrkan förklarad kättersk och äfven af Augustinus uttryckligen ogillad. En annan åsikt var den af Tertullianus framställda *traducianismen* — läran att själarna samtidigt med kropparna blefvo till, utvecklande sig »per traducem» ur element, som utgått från föräldrarnas väsen; äfven denna lära var af kyrkan förkastad och var alltför krasst materialistisk, för att Augustinus skulle vilja vidkännas densamma. Han bekämpar öppet denna teori; dock var det icke utan skäl hans motståndare spårade traducianism i hans påstående, att hela människosläktet var medbrottsligt i Adams synd och i och genom honom ådragit sig fördömelsen, eftersom denna den första människan i sig burit fröet till hela mänskligheten. Den tredje teorien var *creationismen*, hvilken sedermera af den katolska kyrkan definitivt omfattades, ehuru det aldrig blifvit fastställdt hvilkendera af dess båda varianter vore att anse som den ortodoxa: den som höll före, att Gud vid hvarje människas födelse skapade en själ, eller den som menade, att Han allt emellanåt skapade ett större antal och sedan, så att säga, tog af förrådet. I bådadera fallen komme själen vid sitt inträde i världen omedelbart ur Skaparens hand. Men då uppstod frågan: huru kunde den själ, som komme direkte från Gud, vara i grund fördärfvad? Och enligt Augustini lära var det ej blott människans kropp, som i sig bar syndens frö, utan ock det väsentliga hos henne, nämligen själen. Men att säga, att Gud

skapade själen ond, vore lika hädiskt som orimligt. Det fanns ej mer än en förklaring: den att själen vid sin förening med kroppen — hvilken såsom ett arf från generationer af syndiga människor ju kunde anses behäftad med allehanda svaghet och synd — strax blefve alltigenom besmittad. Men med detta vore man helt och hållet inne på gnosticism och manikéism: materien såsom det ondas säte och själens oundvikliga fördärf härrörande just af dess fängslande i sinnlig gestalt.

Augustinus förmådde ej på något bättre sätt reda sig ur sitt dilemma än genom att förklara, att om själarnas tillblifvelse *visste man alls intet*, d. v. s. sedan han förkastat de både af kyrkan fördömda teorierna, ville han icke definitivt förklara sig för den tredje, hvilken dock var den enda som återstod.

Jo, det är sant, — det fanns ock en fjärde teori! Och Augustini motståndare — främst bland dem den i dialektiken förfarne Julianus, biskop af Ecclanum — dröjde icke att påminna om densamma. Manes, hvilken lärde, att det köttsliga begäret vore i människan af djäfvulen inplantadt, lärde ock, att det ondas furste själf var människornas skapare. Manes var sålunda fullt konsekvent, då han menade att en natur, som i sig vore ond, icke kunde hafva sitt upphof i den allgode, medan den, som en gång varit hans lärjunge, gjorde sig skyldig till den halfheten att förklara naturen ond men dess skapare god.

Det kan vara skäl att framhålla det Augustini lära om arfsynden, framställd nära fyra århundraden efter Kristus, af en mycket stor del af hans samtid bekämpades såsom en kättersk nyhet, en Augustini subjektiva mening, hvilken stode alldeles i strid med de äldre kyrkolärarnas starka häfdande af viljans frihet såsom den nödvändiga förutsättningen för ett sedligt ansvar. Af de första århundradenas kristna tänkare hade just kristendomens lära om en fri vilja och ett personligt ansvar plägat uppställas som en motsats mot den antika världens tro på ett blindt och oundvikligt öde.

Visserligen förklarade sig också Augustinus tro på en fri vilja, men det är blott genom de uppenbaraste sofismer han kan förlika denna lära med sin teori om viljans medfödda fördärf och absoluta oförmögenhet till det goda med sin förklaring, att människan genom den första människans fall vore hemfallen åt *nödvändigheten att synda*. Så fullständigt fördärfvadt är, enligt Augustinus, människosläktet, att ingen utan tron på Kristus kan ens vilja något godt, och allt hvad hos hedningarna kallas dygd är blott skendygd. Om ock en återstod af sundt sedlig uppfattning kom Augustinus att rygga tillbaka för att ställa t. ex. fosterlandsförrädaren Catilina och den ädle fosterlandsvännen Fabricius på samma trappsteg, så är dock den enda skillnad emellan dem han medger den, att den ene är värd en något mindre grad af fördömelse än den andre. »Sålunda bör Fabricius mindre straffas än Catilina, icke därför att den förre är god, utan därför, att den senare är mera ond; Fabricius är mindre brottslig (impius) än Catilina, icke därför att han äger några sanna dygder, utan därför att han mindre brutit emot de sanna dygderna». Ty »allt det som icke är af tron, det är synd». *

Det var genom läran om arfsynden som dophandlingen fick en betydelse, som den icke ursprungligen inom kyrkan ägt. Då människan allt ifrån sin födelse var ond och hemfallen åt djäfvulen, måste hon genom dopets mystiska sakra-

---

* Huru långt man genom läran om arfsynden aflägsnade sig från kristendomens grundtanke, det framgår allra tydligast ur en sats i Augustini stridsskrift »Contra Felicem». Man hade sport Augustinus huru människorna, om Gud var deras fader, kunde alltifrån sin födelse vara så genomfördärfvade som Augustinus påstod. Och Augustinus svarade, att Gud förhöll sig till människorna *icke* som en fader till sina barn utan som en mästare till sitt verk! — Intressant är att härmed jämföra hvad Plutarkos, Seneca och flere andra hedniska tänkare skrifvit om Gud såsom människosläktets fader.

ment renas och befrias från den ondes våld. Men den människa, som icke blef döpt, var — om det så vore det späda barnet, hvilket blott några dagar lefvat i denna värld och aldrig ens haft en medveten tanke — med nödvändighet för evig tid förtappad, därför att hennes själ dock redan var fördärfvad och full af syndens smitta.

Om Augustini lära om arfsynden, trots allt motstånd, blef af kyrkan antagen, så berodde detta visserligen till stor del på den oerhörda auktoritet som denne kyrkofader till följd af sin djupa lärdom, sitt snille, sin tros varma hänförelse och hela sin öfverlägsna personlighet ägde, men det hade tvifvelsutan ock sin orsak i de hierarkiska intressena. Ty då denna lära förkunnade människans absoluta oförmåga att genom egen vilja och sträfvan till det goda nalkas Gud, proklamerade den på samma gång hennes fullständiga beroende af kyrkan, hvilken hade i sin hand de nådemedel, dopet och syndaförlåtelsen, som ensamma kunde låta själen hoppas på frälsning. Under hela den dogmutveckling, som fyller de första fyra århundradenas kyrkohistoria, ser man beständigt det mer eller mindre medvetna intresset för det, som ökar kyrkans makt och myndighet, göra sig gällande och afgöra tvistefrågorna.

Såsom bekant, blef efter de pelagianska stridigheternas slut den romerska kyrkans lära officielt augustinsk, medan nämnda kyrka i verkligheten — enligt sin vana försiktigt undvikande de öfverdrifter, som kunde alltför mycket stöta sinnena — hyllade en semi-pelagianism, som i stället för ett positivt ondt i människans natur antog en viss medärfd svaghet, oförmögenheten till det goda och dragning till det onda — utan att man dock därför kom ifrån det kinkiga spörsmålet huru den från Gud omedelbart utgångna själen kunde vara behäftad med en sådan böjelse för det onda, eller kunde undgå beskyllningen för att vid försöken att klargöra detta förhållande råka in på endera en materialistisk traducianism

eller en betänkligt gnostisk uppfattning af materiens besmittande inflytande på själen.

Om än den romerska kyrkan aldrig i form af dogm fastslog sin åsikt om det ondas natur, kan man väl våga det påståendet, att i och genom det munkideal den för mänskligheten uppställde gjorde sig alltmera gällande den uppfattningen, att sinnevärlden vore att betrakta såsom i sig ond och de begär, som därmed sammanhängde, såsom syndiga och af djäfvulen ingifna.

Huru djupt denna uppfattning sjunkit in i folkens medvetande såsom den sant kristliga, därpå finnas i medeltidslitteraturen många prof. Så berättas i en af de finska i kristen tid diktade Kalevala-runorna huru vår frälsares moder, »Mariatta, vackra barnet», var så dygdig, att hon vägrade att åka till kyrkan efter en hingst eller ett sto och icke ville låta sig dragas af någon annan än vallacken, »det menlösa djuret». Och en gammal irländsk krönikeskrifvare förklarar, sedan han berättat om nordmännens vildhet och råhet och anfört förfärande exempel därpå, att det fanns dock något godt äfven hos dessa: de kunde tidtals helt afhålla sig från mat och kvinnor. — Om åskådningen af naturen såsom i sig ond, stående utom Guds hägn och hemfallen åt mörkrets makter, vittna ock å ena sidan den fordom i vårt land allmänna och ännu stundom spårade tron, att barn före sin döpelse vore värnlösa mot trollens tilltag, och å andra den i sydliga länder vanliga uppfattningen af djuren såsom fördömda varelser, gent emot hvilka man icke är skyldig att hysa något medlidande. »De äro ju icke döpta», »de äro icke kristna», så svara på alla förebråelser för grymhet mot djuren italienarna, i naiv förvåning öfver att någon kan af dem begära barmhärtighet mot sådana förtappade kreatur som hästar och åsnor.

»Den som icke har kyrkan till moder, den kan icke hafva Gud till fader», så skref redan i tredje århundradet

e. Kr. biskop Cyprianus. »Den som icke lyder biskopen tjänar djäfvulen» säger Pseudo-Ignatius. Denna åsikt, att det är kyrkan, som har monopol på Guds nåd och efter sitt godtfinnande utdelar den till människorna, medan allt, som ej är af henne signadt, är en värld af synd och förtappelse, en »massa perditionis» — denna hierarkiska uppfattning är en hörnsten i den romerska kyrkans system. Huru vidt skild är den icke från Jesu lära om en allas fader och förbarmare, en Gud, som är icke långt ifrån hvar och en af oss.

* * *

Då Luther emot den romerska kyrkans munk-ideal ställde sin sunda etiska uppfattning — ofta på ett mycket drastiskt sätt uttryckt, såsom när han förklarade, att »elfvatusen heliga jungfrur äro icke värda att ens upplösa skobanden åt en ärlig maka och moder» —, gick han dock icke så till grunden med frågan, att han insåg det nära sammanhanget emellan asketismen och läran om arfsynden. Hvad som afhöll honom från att kritisera nämnda lära var tvifvelsutan till stor del hans djupa vördnad för Augustinus, denne store och glödande ande, hvilken med all sin ensidighet visserligen var Luther långt öfverlägsen i tankens skärpa. Luther var en långt mera handlingskraftig än spekulativ natur: hvad han såg såsom sin uppgift var att reformera det praktiskt-religiösa lifvet och, med påvisande af det ytliga och tomma i yttre andaktsöfningar, fördjupa dess andliga innehåll; för historiskt kritiska undersökningar af dogmernas tillkomst och deras större eller mindre öfverensstämmelse med den ursprungliga kristendomen saknade han däremot sinne, — likasom ock på hans tid, då den största delen af den äldsta kyrkans litteratur ännu ej förelåg i tryck och då alla kritiska förarbeten ännu voro ogjorda, dylika undersökningar helt naturligt voro förenade med oändligt större svårigheter än nu. I spekulativt-

dogmatiska frågor synes Luther oftast ha användt samma metod som den han rekommenderar ifråga om dunkla och svårtydda bibelställen, nämligen att »lyfta på hatten och gå förbi». Såväl beträffande treenighetsläran som andra dogmer skönjas i hans tidigare skrifter vissa tvifvel, men han tyckes ha kommit till det resultat, att hans tid och krafter måste koncentreras på annat och att det vore bättre tills vidare lämna dogmsystemet orördt. Hvad läran om arfsynden angår, kan man säga, att han återställde den till dess första augustinska stränghet, och han tvekade icke att i augsburgiska bekännelsen låta uttala äfven dess konsekvens, satsen om de odöpta barnens eviga osalighet, hvilken Augustinus förkunnat, men den katolska kyrkan sedermera icke velat öppet proklamera.

Ännu i dag, likasom på Augustini tid, hör man af dem som försvara den kyrkliga läran om arfsynden, det skälet framdragas, att blott genom framhållandet af människans genomfördärfvade natur gifves åt Gud den fulla äran för hans oändliga nåd och förbarmande. Detta är dock ett ganska puerilt resonemang. Söka vi ärligt sanningen, så veta vi ock, att denna blott kan lända till Guds ära. Och om han i sin eviga barmhärtighet i våra själar tändt en osläckelig gnista af sin ande, en vilja, som midt i all synd och ofullkomlighet dock innerst alltid har en längtan till honom, en sträfvan uppåt emot hans ljus — då är väl detta fullt ut en så stor nåd, ett så tillbedjansvärdt kärlekens under, som det vore, ifall han, enligt ortodoxiens lära, först genom dopet skänkte sin frälsande nåd, som renar från syndens smitta. Ty visserligen är det sant, att vi blott i honom lefva, röres och hafva vår varelse, att vi sålunda intet godt kunna göra annat än genom den kraft han gifver oss. Men vår Gud är icke en småsint Gud, som blott åt dem, hvilka, på ett visst sätt och under vissa formler tillbedja honom, gifver sin nåd: han låter sig finnas af hvarje hjärta, som ärligt söker honom, och om det är en härlig förmån vi såsom kristna undfått att hafva

lärt *känna* honom såsom Fadren, om det är oss till oändlig tröst och styrka, att vi »lärt oss tro på den kärlek, som Gud har till oss» och som är i Sonen uppenbarad, så betyder detta dock icke, att han blott för de genom dopet till kristendomen upptagna *är* en Fader.

Om vi säga, att den gnista af Guds ande, som finnes i hvarje människosjäl, aldrig kan helt dö, aldrig helt förneka sitt ursprung, utan i sitt djupaste djup, under synd och förvillelser, dock längtar åter till Fadren, då prisa vi fullt så mycket Guds nåd och storhet, som ifall vi säga, att Gud låter den själ han skapat strax vid födelsen blifva genomfördärfvad för att först sedermera undfå Hans nåd till att vilja det goda. —

Hos Luther resulterade, som man vet, läran om människans naturliga fördärf icke i något slags glädjefientlighet. Hans mycket citerade ord om kvinnor, vin och sång, hvilka vållat anstöt åt så många fromma själar, äro icke hvad man stundom velat göra dem till: några förflugna ord, födda ur en ögonblicksstämning — de äro det något drastiska uttrycket för en sund naturs sunda öfvertygelse, att det är en dårskap att ängsligt neka sig lifvets glädje och solsken. Att denna glädje måste vara oskyldig — att den hvarken får kränka andras rätt eller skada människans egen själ — det var för Luther såsom en djupt etisk natur något självklart.

Calvin, som till hela sin karaktärsläggning var så olik Luther, som alltmera blef en mörk och hård fanatiker, hvilken icke tvekade att förkunna Augustini predestinationslära i hela dess dystra stränghet — därmed gående mera hänsynslöst tillväga än Augustinus själf, hvilken dock förmanat prästerna att ej öppet predika denna lära, på det att icke själarna måtte gripas af modlöshet och förfäran — Calvin uppfattade i likhet med den store afrikanske kyrkofadren arfsynden så-

som varande först och främst sinnlighetens makt, och i enlighet härmed gick hans sedelära ut på att förkväfva den makt sinnevärlden öfver människan äger. Skönhet och glädje voro för honom i sig själfva misstänkta; ur gudstjänsten måste allt det bannlysas som vädjade till människans skönhetskänsla; ur lifvet måste förjagas allt som hette nöje och lefnadslust.

Den pietism som inom den lutherska kyrkan under de senaste århundraden gjort sig gällande har långt flere beröringspunkter med calvinismen än med Luthers åskådning och har — såsom särskildt af dr S. A. Fries i hans arbete om Fredrik Fehr påvisats — från den reformerta kyrkan mottagit sina impulser.

För denna pietism är nöjet något som bör undvikas — måhända icke i sig själft en synd men dock orätt, emedan det lätt leder till synd.

I enlighet med denna uppfattning är det orätt att gå på »världsliga» bjudningar, medan det är något ganska fromt och uppbyggligt att gå på témöten, där ofta nog en icke ringa del af uppbyggelsen består i att tala illa om »världens barn» och förtälja allt det onda, som af dem förehafves.

Möjligen skulle man kunna anse, att äfven förtal och fördömande af andra är att betrakta såsom synd — åtminstone har Skriften denna uppfattning — och ur denna synpunkt skulle man vilja tillråda en hel del godt folk att, såsom »lätt förledande till synd», helst undvika fromma témöten.

Såsom något syndigt betraktas ock att gå på teatern eller att dansa, emedan båda delarna »väcka orena föreställningar.»

De som så säga blotta därmed en sådan orenhet i uppfattningen, att det är förvånande att de vilja bekänna den. Är det emellertid så, att de i detta fall känna sin egen svaghet, — månne det icke skulle vara mera kristligt att, beträffande andra, tro att de möjligen kunna vara mindre orena

till sinnes och, beträffande sig själf, att, i stället för att ständigt fly frestelsen, söka lära sig att se och känna på ett renare sätt, tagande det goda af allting — i enlighet med biets visdom i den gamla fabeln: att taga blommornas honung men »lämna giftet kvar.»

Till hvilka konsekvenser leder icke detta system att undvika allt, »som kan leda till synd!» Från en dylik ståndpunkt måste man ju gifva rätt åt orientalen, hvilken finner en klandervärd oblyghet i de västerländska kvinnornas vana att med obeslöjade ansikten på gatorna visa sig för allas blickar. Ty det kan ju ej förnekas, att åsynen af en kvinnas ansikte kan hos en man väcka orena begär och att återigen mannens blickar hos kvinnan kunna uppväcka syndiga tankar. Kyrkofadern Tertullianus, hvars heta afrikanska blod på mer än ett sätt röjer sig, förordar ifrigt att hvarje kvinna, så snart hon blir fullvuxen, måtte ständigt vara beslöjad, emedan han ej kan tänka sig annat än att åsynen af ett kvinno-ansikte alltid måste sätta en mans blod i svallning. De moralister, som fördöma dansen och harmas öfver ett par blottade axlar, borde betänka att konsekvensen af hela deras åskådningssätt skulle vara en fordran på att kvinnorna vore så väl insvepta, att de, liksom i vissa delar af Orienten, liknade oformliga vandrande säckar. Eller än hellre: att män och kvinnor skulle bebo skilda, strängt begränsade områden och så litet som möjligt se hvarandra.

Det finnes en välbekant och om djup människokännedom vittnande gammal legend, som förtäljer huru en man af häftigt sinnelag drog sig undan till ett kloster för att ej blifva retad till vrede, huru han äfven där fann sig frestad till denna synd, och därför sökte öknens fullkomliga enslighet, men slutligen, efter ett utbrott af ursinne, förorsakadt af att hans vattenkruka gått sönder, kom till insikt om det ändamålslösa och ogudaktiga i att draga sig undan från den värld i hvilken

Gud försatt människorna, på det att de måtte inbördes uppfostra och utveckla hvarandra.

Den som ej har smak för nöjen, har ju full rätt att hålla sig ifrån dem. Och för den människa som älskar allvarliga sysselsättningar blir ju med åren böjelsen för sådana allt mindre, så att hon alltmer blir benägen för att instämma med den engelske statsman, som förklarade att »lifvet ju vore drägligt nog, blott man sluppe alla s. k. nöjen». Men att ur den synpunkten, att »det kan leda till synd» neka sig en behöflig förströelse, det är ett ändamålslöst självplågeri; och att under samma förevändning vilja neka andra någon enda af de i sig själfva icke syndiga vederkvickelser, som väl kunna behöfvas under den för de flesta tunga vandringen genom lifvet, det är ett i hög grad okristligt tyranni.

Pietismen med sin negativa prägel har icke uppfattat hvad det lyckobegär, som hos människorna är så starkt, enligt sant kristlig åskådning till sitt väsen innerst är: en — oftast visserligen omedveten — trängtan efter det som själen dunkelt känner vara tillvarons mål: en fullkomlig harmoni.

Det som gifver den starkaste förkänslan af denna kommande lycksalighet, det är visserligen själens upplyftande till Gud i stunder af hänryckning, då i känslan af att vara ett med den oändlige gifves oss en aning om »den frid, som öfvergår allt förstånd». Dessa ögonblick äro dock icke och kunna icke, så länge vi befinna oss i denna världen, vara många. Därför är det af betydelse allt det, som gifver oss den känsla af harmoni, af fred med sig själf och andra, som är glädjens innersta väsen. Och för de flesta af oss är det en tid, medan vi äro unga, som längtan i oss är stark efter att i glädje vara tillsammans med andra unga. Det är bättre att småningom själf finna ut, att denna glädje dock icke i längden kan i någon högre grad tillfredsställa själen än att genom förbud blifva hindrad njuta densamma.

Liknelsen om det hjärta, ur hvilket utdrefs en oren ande,

men till hvilket, medan det stod tomt, sju andra och värre andar kommo, borde lära pietisterna huru farligt det är att skapa ett tomrum i människans lif; huru förbudet mot nöjen, som dock icke äro af ondo, kan, då nu en gång människonaturen har behof af vederkvickelse, föranleda ett tillgripande af nöjen af högre art.

»Gud är kärleken» — detta ord borde vara tillräckligt för att ur kristendomen bannlysa en trångbröstad asketism. De lidanden vi för vår utveckling behöfva, de komma nog våra åtgöranden förutan, de komma på mångfaldigt sätt, träffande både kropp och själ, men den, hvars väsen är kärlek, kan icke hafva pålagt sina barn den onaturliga plikten att plåga sig själfva.

Det negativa i pietismens ideal har kommit den att också helt och hållet förbise skönhetens uppfostrande betydelse och, i sammanhang därmed, konstens stora uppgift. Skönhetens väsen är — liksom kärlekens — harmoni. Om kärlek är det begrepp, som ger oss en föreställning om Gud i Hans verksamhet och Hans förhållande till världen, så ger skönheten oss en aning om Honom själf, såsom väsendet i och för sig, hvilande i outgrundlig ro, i det ljus, i hvilket ingen inkomma kan. Och intet gifver åt en människa med en mottaglig själ en så stark och fröjdefull uppenbarelse af Den, som ensam är fullkomlig, som åskådandet af skönheten, vare sig i naturen, eller i konst, som är människoandens medvetna återgifvande och förklarande af naturens omedvetna skönhetsmening.

För den moderna uppfattningen är det klart, att hvarje konstverk födes på nytt i åskådarens eller åhörarens själ, att det därvid tager färg af den individualitet, som i sig upptager detsamma, och att sålunda intet konstverk uppfattas fullt lika af två människor. Häraf följer, att den, som tror på Gud såsom på all god gåfvas gifvare, all skönhets källa, den be-

höfver ingalunda ängsligt akta sig för en konst, som icke till sin tendens är religiös, ja, som kanske öppet proklamerar sig som antireligiös. Hur skulle det väl hindra mig att glädjas åt Shelleys diktning, att han säger sig icke tro på Gud, då dock för mig den Allsmäktiges lof klingar fram ur hvar och en af skaldens skönhetsfyllda strofer, genomdallrade af djup andakt inför den natur som är hans verk! Och inför bilderna af den målare som blifvit kallad »köttets apostel» — skulle icke också den, för hvilken anden är långt mera än köttet, kunna känna den glädje som klara, jublande färger gifva? Skulle han ej kunna förnimma deras harmoni såsom ett lof till Skaparen och Lifgifvaren, på samma sätt som fågelskarans sång i morgonstunden — låt vara att målaren under sitt arbete kanske i sin själ haft lika litet af medveten Gudstillbedjan som trasten och finken under sin drillande sång.

Man hör stundom af personer med allvarligt religiös åskådning — äfven af sådana, som annars ej äro trångbröstade — förklaras, att skönhetsdyrkan eller en »estetisk världsåskådning» är någonting synnerligen farligt och för de sedliga begreppen förvirrande.

Härvid mena de likväl den mycket ytliga skönhetsdyrkan, som uteslutande tillber formen utan att uppfatta den själ, som ger åt denna dess innehåll, utan att ha öga för den djupa skönhet, som ligger i en nobel handling, i ett tåligt buret lidande, i en uppoffrande hängifvenhet — ja, i allt, som har etiskt värde. För dem som se skönheten på ett djupare sätt, icke endast i linjers och färgers harmoni, i toners välljud och strofers smekande klang, för dem blir skönhetskänslan liksom till ett andra samvete — i somliga fall mera känsligt än det rent sedliga ansvarsmedvetandet, hos somliga naturer tidigare utveckladt och i alla händelser ett stöd och en hjälp för den röst i ens inre, som manar till ett etiskt fulltonigt handlingssätt. Det finnes själar, hvilka kanske icke ha självöfvervinnelse nog för att förlåta en oförrätt, men hvilka af ett starkt

inneboende förakt för allt, som är småaktigt och oskönt, afhållas från hvarje tanke på att söka hämnd. Skönhetskänslan icke blott ger takt och värdighet och behag, den är ock af en stor uppfostrande betydelse. Afskyn för det som är lågt och orent, motviljan mot tillgjordhet, som är skönhetens karikatyr, afsmaken för en lumpen egennytta — dessa känslor kunna, helst för ungdom, vara af ett oändligt hälsosamt inflytande.

Sålunda ställer en stark och djup skönhetskänsla i många fall samma kraf på människan som sedelagen. Och genom sin förmåga att lyfta själen ur det trånga, hvardagliga, jordbundna, står den ock i ett det innerligaste samband med religionen.

När Wagner satte som sitt mål att »göra teatern till framtidens kyrka», så uttalade han därmed ingalunda, såsom många mena, en hädelse; tvärtom, han bevisade sig genom dessa ord vara en djupt religiös natur. Ty den, som i sin lifsgärning har till sitt oaflåtliga mål mänsklighetens höjande och lyftande mot den oändlige, den är långt mera genomträngd af sann religiositet än den, som på veckans första dag beder i kyrkan men under de sex dagarnas arbete alldeles icke besjälas af en brinnande längtan att genom sin gärning i sin mån bidraga till förverkligandet af bönen: Tillkomme ditt rike!

Man hör ofta nog, när någon söker framhålla, att intensiv skönhetskänsla och kristendom icke utesluta hvarandra, ordet »kompromiss» framkastas.

Kompromiss — ja, om därmed menas åt hvardera sidan gifva sin rätt. I den meningen hvilar allt här i världen på kompromiss. På självhäfdelse och altruism sinsemellan väl afvägda — därpå bygges familj och samhälle; på en viss jämvikt emellan själsförmögenheterna och kroppens kraf hänger hela människans utveckling, den kulturela såväl som den sedliga — likasom ock den planetariska världsordningen beror

på ett riktigt förhållande emellan den centrifugala kraft, som i våldsamt brusande oro kastar sig ut i rymden, och den centripetala, som med lugn fasthet sammanhåller atomer och solar. Kompromiss, ifall man därmed menar att se mera till djupet, som enar, än till ytan, som stundom tyckes skilja, men *icke* kompromiss, ifall man därmed menar ett ytligt sammanjämkande med tendentiöst bortseende från väsentliga olikheter.

För den, som i likhet med Paulus tror, att Gud en gång skall blifva allt i alla och att redan nu allt godt som är, är af Honom, för den är det blott något helt naturligt, icke något med ansträngning framkonstrueradt, att fatta all skönhetsdyrkan, blott den äger djup och sanning, såsom en dyrkan af den Ende, allt sökande af jämnmåttet såsom ett uttryck af själens längtan till den eviga harmoniens fullhet.

Det negativa drag, som utmärker pietismen, har också kommit den att allt för litet akta på den för människans utveckling omätligt stora betydelsen af kärleken emellan man och kvinna. Jag har ofvan påpekat hvilken hög uppfattning af äktenskapet, som af Jesus uttalats, samt huru han — häri alldeles afvikande från den vanliga österländska uppfattningen samt f. ö. från hela antikens åskådning — framhållit, att dess band är det heligaste af alla emellan människor, heligare än det emellan föräldrar och barn.

Då i Nya testamentet öfverallt kärleken till Gud sättes i det närmaste samband med kärleken till människor — så att det uttryckligen säges, att den, som icke älskar sin nästa, kan ej heller älska Gud — så är det tydligt, att människans uppfattning af och förhållande till den känsla, som af alla åt människor ägnade af Skriften skattas såsom den starkaste och heligaste, måste vara af stor betydelse för hennes hjärtas ställning till den Högste.

All kärlek, som är värd detta namn, är ett djupt och starkt uppfattande af och dragning till det eviga och guda-

borna, som finnes i hvarje människosjäl. Ingen varelse är så sjunken, att han icke hos den han älskar tror på något godt. Det finnes ingen kvinna, som icke tror på något af ärlighet och mod hos den man hon gifvit sitt hjärta; det finnes ingen man, som icke tror på någon hjärtats renhet eller på någon skymt af godhet och mildhet hos den kvinna han har kär. Och de gälla icke endast i fråga om religionen, Bernhard af Clairvaux' djupa ord: »Det vi älska, det varda vi lika». Denna tro på och kärlek till något godt i en annan människas själ kan innebära fröet till en ny utveckling; den kan vara den sista ljuspunkten i en förtviflad själ. »Tviflet på kärleken kommer en slutligen att tvifla på allt» säger Amiel. »Det yttersta resultatet af alla besvikelser är således ateismen. Människan är som hennes kärlek är och får samma öde som sin kärlek.» Säkert kan intet vara mera ägnadt att föra en tviflare till tron på Gud än aningen om det gudaborna i en människosjäl. —

Om det är i Kristi uttalanden vi skönja den tidigaste ljusningen af den högre syn på kärleken, som först i senare tider brutit igenom, så kan man dock icke åt kristendomens mer och mindre officiela förkunnare gifva äran af att hafva arbetat för ett fördjupande af mänsklighetens uppfattning i hithörande frågor. Det är skalder och tänkare — af hvilka många icke bekänt sig till kristendomen, om de än visserligen omedvetet varit påverkade af dess mäktiga grundtanke — som hafva gått i spetsen för denna evolution.

Den pietistiska riktningen röjer ofta en benägenhet för att anse kärleken ungefär som ett oundvikligt ondt. Och åtskilliga sedlighetsifrare likaså. De äro blinda för den utvecklande, uppfostrande betydelsen af denna känsla; de hafva icke förstått, att intensiteten däraf är en gradmätare på människans själs- och lifsenergi lika så väl som på den förmåga af hängifvenhet, den självförglömmelse, som är en så viktig faktor i religionen.

Att det äfven i den kärlek, som icke är klart medveten om sin eviga och höga natur, finnes något gudomligt, det är i Skriften uttaladt genom det blotta faktum, att däri upptagits den sköna dikt, som nämnes Höga visan. Den kärlek, som däri skildras, har inga af de om en ideel uppfattning vittnande uttryck, som vi numera äro rätt vana att finna äfven hos skalder, som knappast kunna sägas hylla en genomförd idealistisk världsåskådning; den har inga drömmar om en fortvaro utöfver jordelifvets gränser, den har icke ens några försäkringar om trohet under detta lif. Och dock har denna kärlek, hvilken, när den skildrar sin ljufhet, sin berusning, icke har ord för annat än självfva sinnesintrycken, genom självfva styrkan af sin glöd, genom den hängifna självförglömmelse, som finnes i all äkta kärlek, något gudomligt i sig. Och Böckernas bok har intygat det, genom att i sig upptaga denna skildring.

Det är intet tvifvel om att denna dikt, till följd af sina öppna, naiva målningar, sitt förhärligande af en jordisk kärlek utan att någonsin direkt peka på den himmelska, skulle, om den först i våra dagar framkommit, af många ha blifvit förklarad omoralisk och till sin tendens irreligiös. Som bekant har ock kyrkan, bekymrad öfver detta ohöljda prisande af jordisk sällhet och utan att vilja inse, att äfven denna lycka är en skänk af all god gåfvas gifvare, ansträngt sig för att söka förklara denna dikt som en allegorisk framställning af Kristi förhållande till kyrkan. Vår senaste bibelöfversättning har emellertid med berömvärd ärlighet aflägsnat de kapitelöfverskrifter, som proklamerat denna orimliga och hårdragna tydning. Många torde dock de vara, som nu, då ingen ärlig och förnuftig människa kan förneka, att det här är fråga helt enkelt om en glödande kärleksdikt, skulle i hemlighet önska denna bok bort ur bibeln. Och somliga bekänna det helt oförbehållsamt. För de bibeltrogna borde emellertid självfva det förhållandet, att det i Skriften finnes en

bok, hvilken är dem till anstöt och hvilken de skulle önska borta, vara en maning och öppna deras ögon, för att det inom dem finnes något, som står i strid med Guds ande, som ur Skriften talar till oss, — den ande, som är en frihetens ande och som betygar sig så vara just därigenom att i denna underbara bok, för hvilken intet mänskligt är främmande, bredvid hvarandra stå en den dystraste, hopplösaste klagan öfver alltings intighet och en den mest jublande, hänförda lofsång öfver den lycka lifvet kan skänka. I ingendera af dessa dikter förekommer något af det uttryckssätt, som våra dagars ängsliga fromhet menar vara oundgängligt för att ett verk skall vara af Gudi. Men det är själshöghet och storslagenhet i Predikarens trötta världsförakt, det är oändlig ljufhet i Höga visans idyll om vingårdar och Saronsblomster, och den, hvars hjärta är öppet för det gudomliga, skall i båda förnimma en glimt af det eviga ljuset. Och med afseende särskildt på den sistnämnda, kan man väl till de ömtåliga rikta de ord, som till Petrus uttalades från höjden: »Det Gud hafver gjort rent det behöfver du icke kalla orent».

Det är den gamla hedniska föreställningen om köttsligheten såsom den ursprungliga, den största, ja nära nog enda synden, denna föreställning, som kvarlefver inom katolicismen och som inom protestantismen åter dykt upp med pietismen — det är den som oupphörligt går igen i människors sätt att döma om hvarandra. Det är den som kommer flertalet — åtminstone flertalet kvinnor — att vid sitt bedömande af människor helt och hållet utgå från deras förhållande till det sjette budet med nästan totalt förbiseende af andra egenskaper såsom mod, rättrådighet, ja t. o. m. det som Jesus själf betecknat som det största af allt: kärleken. Det är detta slags uppfattning som konsekvent skulle leda till att man ställde en Ludvig XIII af Frankrike, denna svaga, opålitliga, misstänksamma, kyligt grymma småsjäl, som icke gjort ett spår af godt

vare sig åt sitt folk eller åt mänskligheten men som kunde berömma sig af tillnamnet »den kyske», högre än protestantismens hjälte Gustaf II Adolf. Naturligtvis finnes det nu ingen som skulle vilja erkänna sig saker till en sådan inbördes värdering af dessa båda historiska personligheter: Gustaf Adolf är död för närmare trehundra år sedan, och det stora flertalet har ju alltför mycket respekt för det häfdvunna för att vilja jäfva historiens dom, som sällan så afgjordt åt någon förlänat ett skimmer af storslagenhet, af upphöjdhet i syften och människovänlighet i karaktären som åt Gustaf Adolf. Men det är intet tvifvel om att ej åtskilliga af våra dagars sedlighetsifrare skulle, ifall de lefvat i förra hälften af 1600-talet och hört helt färsk historien om Margareta Cabeliau, utan tvekan förklarat att Ludvig XIII i moraliskt hänseende stode högre än Gustaf Adolf. Ja de måste konsekvent göra det, därför att *moral* i deras mun blifvit till något som ej har med annat att göra än med denna enda synd. Att Jesus icke tänkte så, har jag här ofvan påvisat. Jag har framhållit huru den vrede som hos honom väcktes af hyckleri, hårdhet och kärlekslöshet var långt starkare än den han visade öfver köttets förvillelser — hur mycket han än måste ha sörjt också öfver denna synd och öfver allt det andliga och fysiska elände den medför. Om människor sökte sätta sig in i Jesu sätt att se, skulle de kanske komma till det resultat, att deras egen redobogenhet att strax tro hvarje förtal — ehuru en pröfning kanske skulle visa det grundadt på den svartaste lögn eller det fullständigaste missförstånd — och strax upprepa det — medan de kanske blott sällan tänka på att berätta hvad godt de höra om andra — samt benägenheten att, där ett felsteg otvifvelaktigt begåtts, med hårdhet sätta sig till doms däröfver — att detta är en lika stor synd som den köttslighet de fördöma hos andra. Ett stort antal af dem som anse sig själfva som goda kristna, behöfva väl påminnas om att det att »bära falskt vittnesbörd om sin nästa» är förbju-

det i Guds lag samt att det att säga »hvad man icke med visshet vet sant vara» också räknas som falskt vittnesbörd. Särskildt borde vi kvinnor ur de bildade samhällsklasserna, hvilka ju i regel kunna sägas vara nästan fullständigt skyddade för denna sorts frestelser, afhålla oss från att bryta stafven öfver andra — vare sig män eller mindre skyddade medsystrar.

Jag vet väl att hvad jag här sagt skall af många blifva uttydt såsom slapphet i åskådningen. Men jag vågar hålla före, att rättvisa alltid i längden är gagnelig, och att sedligheten i själfva verket bättre främjas genom att man — i likhet med Jesus — betraktar köttsligheten som *en* af de synder hvilka aflägsna människorna från Gud än genom att betrakta den som den enda kardinalsynden. Och visst är att människor genom ett sådant ensidigt betraktelsesätt blifva moraliskt slappa i en *annan* riktning: blifva alltför öfverseende mot sig själfva och mot andra, när det gäller sådana synder som oredlighet och hyckleri, hårdhet och kärlekslöshet. Men det röjer en mycket stor och sorglig brist i en människas karaktär, om hon visar sig ur stånd till indignation öfver lumpenhet och falskhet och hårdhet, om hon kan höra förtäljas om orättvisa och grymhet emot andra, utan att hennes hjärta blir brinnande i henne af harm.

Athanasius förklarade, att en människa kunde redan här på jorden blifva syndfri. Detta förefaller öfverraskande, både därför att vi alltid fått höra, att läran om människans genomfördärfvade natur oupplösligt hänger samman med kristendomen och därför att vi, hvar och en af oss, om vi blicka ned i vårt hjärta, där finna alltför många frön till ondt för att vi skulle våga anse det som en möjlighet att redan här på jorden nå den fullkomlighet som Jesus uppställt som mål. Förklaringen till Athanasii åsikt härutinnan är emellertid den, att han, då han talar om synd, så godt som uteslutande tänker på köttsligheten, hvilken han anser att man, genom att därpå koncentrera hela sin viljekraft, bör kunna helt utrota. Men om

Athanasius, med all sin storhet, ofta visar en frånstötande hätskhet mot oliktänkande, så berodde detta säkerligen till stor del därpå att han så stirrat sig blind på den synd, som för honom var den ojämförligt största, att han ej märkte huru mycket han bröt mot det bud som för Jesus var det främsta: kärlekens.

* *
*

Det i pietismen och i den häri af pietismen påverkade ortodoxien starkt framträdande asketiska draget, med ett människoideal sammansatt af idel förbud och negationer — lifligt erinrande om den bekanta ost som bestod af bara hål — har framkallat den i sin början icke alldeles oberättigade protest som ligger i det Nietzscheska idealet: öfvermänniskan.

Detta ideal är den fullt logiska konsekvensen af åsikten om en blott opersonlig kraft såsom världsalltets motor. Utgår man åter från förutsättningen af en förnuftig vilja, hvilken leder världsförloppet med en slutlig harmoni såsom sitt medvetna syfte, tror man på en allmakt, som på samma gång är allvishet och kärlek, då måste ju tankeresultatet bli ett annat. Ty är det en mäktig och allgod vilja, som besjälar allt, som i outgrundlig vishet leder allt, då är det klart att af lika så mycken betydelse för världsutvecklingen som det är att det i de mänskliga viljorna finnes en stark och lefvande kraft, af lika mycken betydelse är det att hos dem finnes en önskan att samverka med den eviga vilja, hvilken ensam känner sina vägars dunkla hemlighet och ensam ser sitt måls oändliga ljus. Af lika mycken vikt och värde blifva enligt denna världsåsikt de s. k. passiva dygderna — tålamod, mildhet, öfverseende — som de aktiva — mod, självständighet och kraft —, af lika mycken betydelse blir det kvinnliga elementet som det manliga, och det är i full öfverensstämmelse härmed som först

kristendomen åt den kvinnliga personligheten gifvit samma värde som åt den manliga.

Nietzsche kallar sin lära om öfvermänniskan en omvärdering af alla värden, förklarar den vara en återgång till den ursprungliga, naturliga åskådningen. Och naturfolkens myter och sagor med deras starka uppskattning af hjälteegenskaperna — mod, hänsynslös kraft, fysisk öfverlägsenhet, yttre skönhet och det slags hufvudsakligen praktiska förstånd, som vet att reda sig ur svårigheterna och att allestädes göra sig gällande — de antyda ock en i mycket likartad uppfattning med den Nietzscheska. Likaså den hos de obildade och halfbildade klasserna ännu i våra dagar lifligt framträdande beundran för nyssnämnda egenskaper. För Nietzsche blir egentligen — ehuru han säkerligen skulle ansett sig fjärran från all rousseauism — hela civilisationen en tillbakagång. Ty kulturens, den mänskliga samfundsorganisationens grundtanke, hvilken genom årtusenden arbetat sig fram, finnes uttryckt i det kristna människoidealet. Kristendomens samfundssystem är en omhvälfning af den barbariska, på styrkan och våldet grundade klassificeringen af människorna. Dess ord om att de yttersta skola varda de främsta, att den sig förnedrar han skall varda upphöjd och att den, som vill vara störst, han skall vara allas tjänare, afse icke en i ett kommande lif skeende premiering efter en gradering af så och så många points i de och de dygderna — de äro uttryck för en oemotståndlig lag, framställd af den störste af psykologer, hvilken kände till hvad för en styrka det ligger i att kunna glömma sig själf, hvilken visste hvad underbar makt den människa äger, som är redo att oförfärad offra sig själf för det hela, och förstod att ingen har det djupa och varaktiga inflytande öfver människorna, som den, hvilken ägnat sitt lif åt att tjäna dem.

Ordet *gentleman* har i de flesta europeiska länder blifvit formeln för hvad som skattas som typen af en högt utvecklad mänsklighet. En gammal engelsk diktare har med en naiv

och rörande vändning kallat Kristus »the first true gentleman that ever lived». Och denna typ med allt hvad den innefattar af lugn värdighet i mot- som i medgång — hvilande på medvetandet att ens mänskliga värde alldeles icke beror på något yttre och tillfälligt utan på något inre och väsentligt —, af en aldrig svikande hänsyn för andra, af en ridderlig välvilja, som räknar det för styrkans främsta plikt och rättighet att värna de svaga — denna typ är i själfva verket bildad efter den Kristus gifvit åt mänskligheten.

Väger man mot hvarandra de olika typer som representeras af orden »öfvermänniska» och »gentleman», tänker man sig deras representanter framträdande i det verkliga lifvet, så kan man knappast undgå att göra den reflektionen huru mycket mera själsadel vi helt ofrivilligt tillmäta den människa, som i alla lifvets förhållanden visar en lugn och hänsynsfull aktning för andras rätt, än den som obekymrad om andra knuffar sig fram till sitt mål.

Om naturfolkens och de obildades ideal, såsom nyss nämndt, i mycket sammanfaller med Nietzsches, erkänna dock äfven på en låg utvecklingsgrad stående raser och individer, när de träda i beröring med representanter för ett högre ideal än det som deras eget medvetande mäktat forma, detta ideals högre halt genom den ofrivilliga vördnad dess bärare ingifva dem. Iakttager man å ena sidan den inverkan en lugn, hänsynsfull människa utöfvar på obildade, den snabbhet och oemotståndlighet med hvilken hennes öfverlägsenhet blir erkänd, och å andra sidan den misstrogna ovilja, den ögonblickliga opposition de personer väcka, hvilka ständigt vilja göra sig själfva och sina anspråk gällande, så kan man ej undgå att tänka på hvilken djup sanning äfven med afseende på människors inbördes förhållanden det ligger i orden att »den sig upphöjer skall varda förnedrad».

Historien ger liknande lärdomar. Livingstones milda och besinningsfulla öfverlägsenhet vann öfver Afrikas infödingar

ett inflytande som Stanley med all sin beslutsamma stränghet understödd af hundratals gevär, aldrig lyckades ernå. *

Om stundom en stor och hänsynslös egoist, som t. ex. Napoleon, vinner en oerhörd makt öfver människornas sinnen, — och det icke blott af dem som bländas af den rent yttre framgången — så är det oftast därför att världen tror honom kämpa för idéer, där han endast arbetar för egen framgång. Men det händer att för eftervärlden, som ser klarare, glorian förbleknar och den snillrike eröfraren i all sin glans befinnes äga mindre af verklig storhet än en Vincent de Paul i sin ringhet. —

Visserligen skola enligt Nietzsche de starka andarna komma till sin rätt mindre genom att själfva tränga sig fram än därigenom att de lägre naturerna, »slafnaturerna», frivilligt i ödmjuk beundran lämna dem plats. Men småsjälarna äro i allmänhet icke de som se och erkänna storheten, där de icke genom tradition och auktoritet blifvit lärda att se den. Småsjälar erkänna i regel ingen människa som stor förrän han är död. »Ett tecken på medelmåtta är att berömma medelmåttigt», säger Vauvenargues, och visst är att förmågan att lifligt beundra icke är utmärkande för de hvardagliga naturerna. Tvärtom är det ganska vanligt att hos dem finna en motvilja mot snillet, en liten afund, ett starkt begär att häckla, en illa dold skadeglädje, då de få tillfälle att kasta sig öfver ett snilles svagheter och fel. Snillet måste

---

* I en gammal kinesisk skrift Tåo Teh Ching, innehållande taoistiska lärdomar, heter det träffande i en skildring af den verkligt öfverlägsna personlighetens förhållande till sin omgifning: »Den vise sätter sin egen person i sista rummet, och dock befinnes den på den främsta platsen. Han framhåller icke sig själf, och därför lyser han; han fordrar intet för sig själf, och därför gifver man honom hvad honom tillkommer; han skryter icke öfver sig själf, och därför erkännes hans förtjänst; han är fri från själfbelåtenhet, och därför erkännes hans öfverlägsenhet».

vanligen genom en den allra största anspråkslöshet bedja om ursäkt för sin tillvaro för att af medelmåttan blifva tolereradt. Det kräfves en viss sinnets storslagenhet för att uppfatta den storhet, som träder inför ens blick oförmedlad af de synglas historia och auktoritet skänka. —

Jag kallade här ofvan det Nietzcheska öfvermänniskoidealet en icke alldeles oberättigad protest emot pietismens negationer. Men då Nietzsche och hans anhängare förklara dessa negationer oskiljaktiga från själfva kristendomens väsende och påpeka, att Jesus aldrig betonat det berättigade i människans själfuppehållelsedrift, i hennes begär att utveckla alla sina inneboende möjligheter, i hennes verksamhetslust m. m., — då förbise de en sak: att Jesu predikan var helt och hållet praktisk och icke inneslöt någon kurs i antropologi. Hade Jesus lämnat världen en filosofisk framställning af människans väsen, så hade det otvifvelaktigt varit på sin plats, att han där framhållit det berättigade i en viss »själfhäfdelse». * Men Jesus torde ha ansett, att det på det hela taget icke är så särdeles behöfligt att enträget uppmana människor till att tillfredsställa sina egna önskningar och tillgodose sin egen naturs kraf. Hvad han fann nödigt, det var att predika kärleken — kärleken till Gud och människor —, hvilken skulle förhindra ett sådant tillfredsställande af det egna jagets kraf som blefve till skada för andra.

Den af människors söner som med de starkaste, med öfvertygande ord förkunnat, att all världen är utgången af en Fader och i honom har sitt lif, i honom sitt mål, han är ock den som ensam löst det svåra problemet att förlika den starka individualitetens rättmätiga kraf på att göra sig gällande med

---

* Ett indirekt erkännande af dennas berättigande ligger f. ö. i budet att människan bör »älska sin nästa *såsom sig själf*», ett uttryck som icke lämnar plats för den totala själfuppgifvelse som t. ex. buddhismen predikar.

skyldigheten att icke förtrampa andras rätt — han har lärt det genom orden: »Den af eder, som vill vara störst, han skall vara allas tjänare».

Ingen stark mänsklig känsla har af Jesus blifvit förbjuden och undertryckt; längtan till ära, sökande efter makt har han ej heller lyst i bann, men han har visat oss deras största och ädlaste mål: att tjäna mänskligheten, att främja Gudsriket på jorden.

III.

Säger man att vår tid är en brytningstid, en sökande, famlande tid, så säger man näppeligen något nytt. Men mot hvilket haf de brusande, hvarandra korsande idéströmningarna söka sig hän, därom kunna meningarna vara delade.

Hvad man tillsvidare torde kunna med en viss säkerhet annotera såsom ett hufvuddrag hos vår tid är en bestämd känsla af att det idékapital, som upplysningstiden skänkte mänskligheten och för hvilket den stora revolutionen gjorde propaganda, detta idékapital på hvilket det nittonde århundradet väsentligen lefvat, f. n. är i det närmaste förbrukadt. Den på alla områden ingående, rensande och väckande kritik, som var kvintessensen af 1700-talets filosofi, har på det hela taget fullgjort sitt värf. Icke så som skulle ej praktiskt taget ännu mycket vara ogjordt af det som då i rättvisans och frihetens namn kräfdes, — särskildt naturligtvis i en del stater som ännu äro ett eller flere steg efter det allmänna europeiska framåtskridandet. Men i teorin äro dock dessa frihetens och humanitetens idéer erkända af så godt som alla tänkande människor; icke ens de som ej gärna se deras tillämpande i praktiken, våga numera förklara sig som deras principiela motståndare. Och därför skulle man ha svårt att föreställa

sig att i våra dagar ett stort geni skulle taga det till sin lifsuppgift att verka för dessa idéer. Ty måste han icke hafva en känsla af att allt som f. n. därom kan sägas redan är sagdt och väl sagdt och att sålunda hvad som återstår att göra i hufvudsak bör öfverlämnas åt dem som sköta den praktiska politikens värf? Det faktum, som man plägar så mycket beklaga: att något lifskraftigt liberalt parti knappast mer existerar i något europeiskt land — om man undantar nyss antydda efterblifna stater — vittnar bäst om att 1700-talets kritik på det praktiskt-politiska området i allt väsentligt nått sitt mål.

Så länge grundsatsen om allas lika rätt inför lagen, om hvarje individs skydd mot godtycke och tyranni ej ännu är allmänt erkänd, så länge finnes det alltid, också bland de rent intellektuelt anlagda, lågande själar, hvilka eldas till kamp för frihet och rätt, hvilka äro redo att odeladt ägna sig åt denna strid; så länge få också dessa med i sitt följe skaror af dem som sällan tänka självständigt men lätt låta sig ryckas med af andras hänförelse. Men då af de liberala reformer, som återstå att genomföra, den viktigaste är sänkandet eller det totala borttagandet af ett streck, kan en tankens arbetare, hur nyttig och önskvärd han än må anse reformen, knappast i någon högre grad entusiasmeras därför. Han torde tänka att det finnes värre olyckor här i världen än att i ett land, där dock hvar och en har lagens värn för sin personliga frihet, icke äga rätten att, medelbart eller omedelbart, vara med om påläggandet af skatter och förvaltningen af allmänna ärenden. De som äro varma för mänsklighetens välgång, känna att det i våra dagar är andra problem som äro viktiga, andra frågor som snart nog skola blifva i stånd att uppröra mänskligheten till indignation och till hänförelse. Ännu äro dock de sociala frågorna för litet utredda och de lösningar af dem som hittills framlagts i allmänhet sådana, att de på frihetsälskande naturer verka revolterande; ännu har ej i dessa frågor något program uppställts, kring

hvilket de kunna flocka sig, som önska på en gång mänsklighetens välfärd och utrymme för individualiteten. Sålunda ställda emellan en något urvattnad liberalism och en omogen, ofta kulturfientlig socialism, ha nutidens främsta andar i allmänhet blifvit tämligen indifferenta för politiken och öfvervägande ägnat sitt intresse åt den andliga kulturen, medan återigen den stora massan, som *kan* sättas i rörelse genom en liten flocks entusiasm, när denna entusiasm saknas, försjunker i den »naturliga tröghet», hvarom fysiken talar och som inom politiken benämnes konservatism. —

Men om på det politiska området 1700-talet icke underlät att draga de yttersta konsekvenserna af sina teorier, så har det på ett annat område varit det nittonde århundradet förbehållet att låta kritiken löpa banan ut.

De mest framstående af upplysningstidens filosofer voro, äfven när de, såsom Voltaire, med ifver angrepo kristendomen — d. v. s. kristendomen i den form den af ortodoxien framställdes — öfvertygade om nödvändigheten af att antaga tillvaron af en Gud och af en andlig princip i människan; de som förhöllo sig skeptiska äfven i fråga om dessa båda fundamentalsatser för en ideel världsåskådning voro jämförelsevis få och ej att räkna bland de ledande.

Voltaire förklarar ateismen och fanatismen vara två lika stora monster, utbrister att den förste ateisten var en människa, hvars hjärta ej förstod att älska (»le coeur qui n'aime point fut le premier athée»), söker bevisa Guds tillvaro både genom tämligen filiströsa resonemang* och genom filosofiska

---

* Sådana som detta: »Jag skulle icke vilja ha att göra med en ateistisk furste, som skulle kunna finna det med sin fördel förenligt att sönderstöta mig i en mortel; jag är alldeles viss om att jag skulle bli sönderstött. Jag skulle inte, om jag vore kung, vilja ha att göra med ateistiska hofmän, i hvilkas intresse det kunde ligga att förgifta mig; jag skulle ju då vara tvungen att på måfå ta in motgift hvar-

deduktioner * grundade på den atom-teori som alltsedan Gassendis dagar varit den förhärskande och som lärde, att atomerna äro skilda från hvarandra genom tomrum och sammanhållna genom den inbördes dragningskraften — i motsats till Demokritos' teori, att de bilda en kompakt massa.

Att äfven J. J. Rousseau — med mera värme än Voltaire fastän med mindre vetenskaplig apparat — argumenterade för tillvaron af en Gud, är väl bekant.

Newton, som af Voltaire åberopas, har säkerligen haft icke ringa del i den deistiska tendensen hos flertalet af upplysningstidens filosofer. Då hans stora upptäckt — hvilken i 1700-talets midt gjorde epok på ett sätt jämförligt med den darwinska teorien i medlet af nittonde århundradet — blef offentliggjord, vädjade man från alla håll till honom för att få veta om han ansåge, att tyngdlagen gjorde Gud öfver-

---

enda dag. Det är alltså absolut nödvändigt, — för furstar och för folk — att föreställningen om ett högsta väsen, skapande, styrande, vedergällande och hämnande, finnes inristad i alla själar.»

* »Det tycks mig att en af de principer som föra vissa filosofer till materialismen är den, att de tro världen oändlig och utan tomrum (*plein*) samt materien evig. Det måste väl vara dessa principer som förvilla dem, ty nästan alla newtonianer, som jag träffat, tro på tomrummets tillvaro och materiens ändlighet, tro följaktligen också på en Gud. I självfva verket, om materien är oändlig, såsom många filosofer och t. o. m. Descartes påstå, har den i sig ett af det högsta väsendets attribut; är tomrummet en omöjlighet, så existerar materien med nödvändighet; existerar den med nödvändighet, så existerar den sedan all evighet. Sålunda kan man enligt dessa principer undvara en skapande och uppehållande Gud. Om människor resonerade följdriktigt, borde Epikuros och hans apostel Lucretius ha varit de mest religiösa försvarare af den försyn de bekämpa. Ty då de förkunna tomrummet och materiens ändlighet, följer däraf såsom något själfklart att materien icke är nödvändig, existerande genom sig själf. Sålunda hade de i sin egen filosofi — mot sin vilja — ett bevis för att det finnes ett annat högsta väsen, som är nödvändigt, oändligt och upphof till världsalltet.»

flödig, eller om han måhända menade, att den snarare stödde antagandet af ett högsta väsens tillvaro. Newton svarade: »Först och främst är det absurdt att antaga, att en blind nödvändighet styr universum. Ty då en blind nödvändighet alltid och allestädes vore densamma, kunde däraf tingens mångfald ej uppkomma; sålunda har världsalltet ej kunnat uppkomma annat än ur ett ursprungligt väsen, som äger tankar och vilja.» Han visar att, enligt hans system, måste man såsom orsak till planeternas rörelser antaga förutom tyngdlagen »en projektionskraft som förutsätter ett tidigare befintligt och högre väsen än den materiela världen». »Det är säkert att planeternas aktuela rörelser ej kunna härröra endast ur tyngdlagen».

I självfva verket hade så godt som alla de tänkare, hvilka influerat på upplysningstidens filosofer, varit deister. Descartes lämnade lifvet, stolt öfver att ha, enligt sin mening, filosofiskt bevisat Guds existens; Bacon förklarade, att atomteorien gjorde det ännu mer nödvändigt att antaga tillvaron af en Gud. * Leibnitz och Locke hade häfdat nödvändigheten af att tro på en medveten vilja som världens upphof. Självfve Gassendi, den ständige häcklaren af Descartes' idealistiska spekulationer, återuppväckaren af atomismen, han, som den vredgade Descartes plägade i sin polemik tilltala som »Herr Kött», hade förklarat, att »sinnena urskilja fenomenens harmoniska mångfald och utgrunda deras lagar, och från dessa lagar uppstiga de till den högste styresman, som dessa lagars tillvaro förutsätter.»

Då nu upplysningstidens filosofer först och främst hade

---

* »Det tyckes mig mindre absurdt att tro, att fyra föränderliga element, med en quinta essentia lämpligt placerad, kunna undvara en Gud än att föreställa sig, att ett oändligt antal atomer, som icke ha något bestämdt centrum mot hvilket de kunna sträfva, skulle kunna genom godtycklig samverkan och utan ledning af en högre intelligens åstadkomma den beundransvärda ordning vi se i universum.»

praktiska mål i sikte: att utrota fördomar och vidskepelse, att bekämpa förtryck och sprida upplysning, då ingen af dem i spekulativt djupsinne på långt när gick upp mot en Descartes och då deras utgångspunkt väsentligen var densamma som deras föregångares, var det naturligt nog att de i metafysiska frågor hufvudsakligen höllo sig till dessa och för det mesta upprepade deras argument — hvilka i allmänhet blott voro variationer på det gamla, af Thomas af Aquino framställda: »Det måste finnas en förste motor, som af ingen annan sättes i rörelse».

Om sedermera Kant — hvilken kritiserade alla de häfdvunna bevisen för Guds tillvaro och ansåg, att människan icke kan hafva någon kunskap om ett högsta väsende, allt under det han likväl framhöll att människans etiska medvetande ovillkorligt kräfde antagandet af Guds existens, på ett helt århundrades tänkande haft ett det största inflytande, är det dock utan tvifvel först och främst i samband med naturvetenskapernas oerhörda framsteg som det nittonde seklets kritik öfver alla nedärfda begrepp blifvit på det spekulativa området på ett helt annat sätt nedrifvande än det föregående århundradets. Det är väl icke alla som tagit saken så krasst som Büchner, hvilken — ännu 1895 — förklarade, att teleskopet, som uppdagat en oändlighet af världar bortom hvarandra, därvid upptäckt, att det icke finnes någon plats för en Gud och en himmel! Men flertalet af det nittonde århundradets vetenskapsmän ha visat stor benägenhet för att — i motsats till Newton — anse, att den celesta mekaniken väl kan reda sig utan en mekaniker. De ha — med Laplace — menat, att man kan undvara hypotesen om en Gud. Och om teleskopet upptäckt, att universum ej har plats för en Gud, så har mikroskopet, mena de, uppdagat att det i människans kropp icke finnes någon plats för en själ.

Materialismen lär, att alla idéer tillföras oss af sinnesintrycken och att vi icke hafva erfarenhet af någon före-

teelse, som ej har ett materielt substrat, hvarför vi ej äro berättigade antaga, att det öfver hufvud finnes något väsen eller något fenomen som ej till sin natur är materielt. Funnes det en själ, måste den därför hafva materiens första egenskap: utsträckning; hade den utsträckning, borde den ha upptäckts genom mikroskopet eller andra vetenskapens hjälpmedel. Då emellertid forskningen ådagalagt, att alla själsrörelser och förnimmelser äga sammanhang med processer i hjärnan, bör det man förr kallat själ rätteligen definieras som summan af de förnimmelser, för hvilka hjärnbarken är organ.

Det var kanske icke så underligt om vetenskapsmännen en tid, gripna af hänförelse öfver det underbara sammanhang inom naturen som allt mer röjde sig för deras blickar, öfver evolutionens mäktiga, omfattande lag, blefvo benägna att anse sin vetenskap i stånd att lösa alla gåtor, blefvo böjda för att helt och hållet ignorera de områden af mänsklig erfarenhet, som icke falla inom naturforskarens gebit, om de en smula öfvermodigt sade: Blott några dissektioner till, blott några analyser ännu — och vi skola ha upptäckt lifvets hemlighet. Vi veta, att det är samma protoplasma, som i den lägsta alg och i människans hjärna är lifvets bärare: vi veta i hvilka proportioner kolet, vätet, syret och kväfvet ingå i denna protoplasma; en dag skola vi upptäcka hvad det är som däråt ger vitalitetens sällsamma rörelser. * Och detta andra, om

---

* Man har på senare tider från somliga håll velat förneka att vetenskapen — eller vetenskapsmännen — en gång afgifvit så triumferande uttalanden. Jag vill därför erinra om några rader af Büchner, skrifna — eller åtminstone af förf. offentliggjorda — så sent som på 90-talet i »Der Materialismus:» »Men också denna vrå skall med tiden upp lysas, och det skall bevisas, att lifvet blott är och blott kan vara ett resultat af en under bestämda betingelser uppkommande kombination af elementen». Och, efter att ha berört det faktum att man ännu icke lyckats med konst framställa den lifvet inneslutande protoplasman: »Beviset för att en sådan framställning med konst (af protoplasman),

hvilket man talar, detta hinsides, som våra mikro- och teleskop ej upptäcka och våra pincetter ej få tag i, som icke lämnar någon fällning i våra retorter eller bryter sina strålar i våra prismor — bah, det lönar icke mödan att man sysselsätter sig därmed! Ty det finnes i själfva verket icke till.

Det är jämförelsevis få människor, hvilka tillsammans med begäret att utforska detaljerna ha behofvet att se världssammanhanget, d. v. s. som äro på en gång naturvetenskapligt och spekulativt anlagda. Det nittonde seklet har tillhört naturforskarna, hvilka med sina lysande och påtagliga triumfer bländat mänskligheten, hvilka erhållit en auktoritet, som tiden alldeles icke varit benägen att tillerkänna diktare och spekulativa tänkare, och hvilka satt sin prägel på ett par tre generationers åskådning. Auguste Comte förbjöd sina lärjungar — för att bespara dem oro och grubbel — att sysselsätta sina tankar med *de första orsakerna* till allt; för det stora flertalet af det nittonde århundradets flitiga och entusiastiska forskare i vetenskapens vida rike behöfdes alldeles icke någon sådan varning; de lämnade å sido såsom både onyttiga och ointressanta alla frågor om världens uppkomst.

Ja, kritiken på det religiösa området har under det nyss gångna århundradet i sanning löpt banan ut! Men så godt var det! Liksom den tänkande individen behöfver någon gång

---

som dock efter all sannolikhet en gång skall lyckas, i och för sig är omöjlig, åligger emellertid dem som förneka densamma, icke dem som medge den.» Och huru han, med segerkänsla, anser en den största hemlighet redan vara uppdagad, det röjes af orden:» — den stora gåtan om människornas så väl som hela den organiska världens upprinnelse har i vårt århundrade fått en vetenskaplig lösning, som blott låter sig förenas med den materialistiska åskådningen». Erinras må ock här om de ord Pasteur yttrade i sitt tal öfver Littré:» — — en så fruktbärande metod (den experimentela), att öfverlägsna intelligenser, bländade af de eröfringar som mänskligheten har densamma att tacka för, trott att den skulle kunna lösa alla problem. Den vördade man om hvilken jag går att tala, delade denna illusion.»

— ja, allt emellanåt — ärligt gå till grunden med sin egen lifsåskådning, hänsynslöst i tviflets smältugn pröfva allt, som man vant sig att anse som sanning och icke af någon auktoritetstro låta sig afhållas därifrån, för att sedan, ifall något befinnes uthärda profvet af denna genomgående kritiska granskning, känna sig så mycket vissare därom — så behöfver ock mänskligheten emellanåt för sin andliga hälsas bevarande en den mest hänsynslöst ingående granskning af allt häfdvunnet. Så långa och mörka ha de tider varit under hvilka man med förföljelser och kättarbål velat kväsa tanke- och yttrandefrihet, att det helt säkert i längden måste visa sig gagneligt för den sunda utvecklingen, om en tid den empiriska forskningen öppet och oförskräckt, utan att mötas af den världsliga maktens förföljelser eller nås af kyrkans vrede, förkunnat, att den icke funnit något som talar för verkligheten af de religiösa föreställningarna. All ärlig forskning har sitt gagn med sig. Ty sanningen gör oss fria. Hur dålig klang än namnet materialism har i de flestas öron, bör det ihågkommas, att de som proklamerat denna vetenskapliga uppfattning ha full rätt att respekteras, äfven de, såsom de där, efter allt hvad vi kunna döma, ärligt sökt sanningen.* Och om vi än ej kunna riktigt fatta hvarför, såsom Büchner påstår, materialismen skulle vara den »mest moraliska» af alla världsåskådningar, så är det dock intet tvifvel om att många af dem som förfäktat densamma varit personligheter af den allvarligaste etiska hållning.

Men väl må vi skatta oss lyckliga att ha hunnit en tid då mänskligheten, efter att ha genomgått denna epok af grundlig

---

* Naturligtvis talar jag här blott om materialismen som vetenskaplig åsikt, sådan den ofvan (sid. 179, 180) blifvit definierad, icke om hvad man ofta, populärt taladt, brukar beteckna som materialism, nämligen proklamerandet af den egna njutningen och särskildt den sinnliga njutningen såsom det enda lifsmålet.

kritik kommit till insikt om att det dock är något starkt begränsadt i den materialistiska åskådningen, att den endast kan tillfredsställa dem som förkväft inom sig det djupaste af alla kraf: oändlighetsbehofvet eller — genom någon sorts anomali — är så godt som i saknad af detsamma.

Liksom det finns personer, som med största jämnmod skulle bära ett påbud om att all musik måste upphöra på jorden, — medan detta för andra skulle kännas som om lifvet hade förlorat sin mening, — så finns det ock människor som erfara den största likgiltighet inför de metafysiska spörsmålen. Dessa personer, hvilka finna människoandens *hvarför?* inför hvarje jämförelsevis obetydlig företeelse berättigad och inse, att vetenskapen födts just ur detta ständiga spörjande, betrakta likväl som ett nonsens det *hvarför?* som gäller det stora hela. Men under det man tämligen allmänt är öfverens om att anse den absoluta okänsligheten för tonernas språk som en brist i människans organisation, så har det varit en tid, då människor yfts som af en öfverlägsenhet, ifall de varit blottade på allt intresse för de stora lifsfrågorna.

Men i detta tycker man sig numera skönja en förändring.

Det är icke fråga om att negera vetenskapens resultat, vunna under långa mödor och genom snillrika kombinationer; det är icke fråga om att med ett modernt, från klerikalt håll utgånget slagord förklara, att «vetenskapen gjort bankrutt». Man har endast erinrat sig, att det finns områden af mänsklig erfarenhet, med hvilka naturvetenskaperna och deras metoder intet ha att skaffa. Om man, under det man låter sin blick förlora sig i himlens gränslösa, oföränderliga blå, ser tusende växlande syner, sällsamma och mångskiftande, draga förbi sin inre blick, låter tankarna ila till tusende skilda håll af jorden och världsrymden, känner det som om man genomlefvat ett helt lif af jagande stormar och skiftande drömmar, allt under det ögat icke mötts af annat än detta eviga blå och örat ej nåtts af annat än humlornas stilla surr — ja,

då säger man sig ovillkorligen, att äfven om satsen, att alla förnimmelser uppkomma ur sinnesintrycken, har en viss sanning, så är detta i alla händelser en mycket trång och otillfredsställande sanning. *

Utan att vilja påstå att »vetenskapen svikit sina löften», kan man ej undgå att nu, sedan den första hänförelsen öfver de stora upptäckterna, de snillrika teorierna och systemen, de tåligt och mödosamt gjorda undersökningarna lagt sig, märka, att med allt detta har vetenskapen ej kommit oss att förstå lifvets hemlighet bättre än förr. Den har i stället lärt oss skönja än flera gåtor. Vetenskapen, som känner protoplasmans sammansättning och kan blanda samman kolet och vätet, syret och kväfvet i de rätta proportionerna, vet dock icke hvad det är som sätter cellernas kärnor i nässlans hår i en så sällsam, oupphörlig rörelse; ej heller vet den huru en växt, som i sina rottrådar upptager de nämnda elementen, af dem bildar lefvande protoplasma; vetenskapen kan säga, att det som utgör den högre organismens öfverlägsenhet öfver den lägre, är den mera genomförda arbetsfördelningen emellan cellerna hos den förra, men hvad det är som är sambandet i det aggregat af celler som kallas en växt eller en människa, hvad det är som förmått somliga af cellerna att öfvertaga den rolen, andra den,

---

* Jfr Büchner; »Liksom lifvet öfverhufvud är resultatet af en viss organisation af materien, så äro också tanken och medvetandet detsamma. Vi veta icke — — huru hjärnmateriens rörelse frambringar medvetande, men att det är så, kan blott blindheten och oärligheten förneka. De fakta, som bevisa, att de andliga fenomenen äro resultatet af materiela betingelser, äro otaliga. Om någon ville påstå, att gallan icke afsöndras af själfva lefvern, utan att det finns en gall-ande som på ett särskildt sätt spelar på lefvercellerna och är den egentliga orsaken till lefverns verksamhet, så skulle han vara fullt så logisk som den, som påstår, att tanken ej är någon funktion af hjärnan utan är produkten af en ande, som spelar på hjärnan liksom klaverspelaren på sitt instrument.»

det kan den alldeles icke klargöra. Den har för dessa förhållanden ingen annan definition än den som hvem som helst kan ge: dessa celler bilda tillsammans en individ. En definition som icke säger någonting — för så vidt man icke går öfver på ett annat plan, det ideela, och säger: det är en själ, ett mysterium, som är enheten i denna mångfald af celler. Och hvad det beträffar, att vetenskapen skulle gifva oss en känsla af oomkullrunkelig visshet, så vill jag citera några ord af Huxley: »Jag påminner er om att vi redan tydligt och klart, på ett sätt som ej lämnar rum för tvifvel, sett, att hela vår kunskap är en kunskap om medvetandestillstånd. Materia och kraft äro, enligt allt hvad vi kunna veta, endast namn för vissa medvetenhetstillstånd. 'Nödvändighet' betyder det hvars motsats vi ej kunna fatta, 'lag' betyder en regel, som vi ha funnit alltid hålla streck och som vi antaga alltid skall komma att hålla streck. Sålunda är det en oomtvistlig sanning, att hvad vi kalla den materiela världen för oss är känd endast i form af den ideela världen och att, som Descartes säger, vår kännedom om själen är mera intim och viss än vår kännedom om kroppen. Om jag säger, att ogenomtränglighet är en egenskap hos materien, så är allt hvad jag verkligen kan mena det, att det medvetandesbegrepp jag kallar utsträckning och det begrepp jag kallar motstånd alltid åtföljas. Hvarför och huru de äro förbundna är ett mysterium. Och på ett annat ställe: »Hvad vet jag om denna förfärliga materia, annat än att det är namnet för den okända och hypotetiska orsaken till tillstånd i mitt eget medvetande?» Det är sant att han strax därpå kallar äfven själen en »okänd och hypotetisk orsak», men på samma gång medger han riktigheten af Descartes' utgångspunkt och förklarar, »att den nödvändiga slutpunkten af hans åsikter måste bli hvad som lämpligen kan kallas idealism — den läran, att hvad än universum må vara, så är det enda vi däraf känna den bild vårt medvetande ger oss däraf», samt vidare, att den direkta kon-

sekvensen häraf blir »Kants kritiska idealism — som förklarar all kunskaps yttersta faktum vara medvetande eller med andra ord ett själens fenomen och därför fastslår som det förnämsta af all visshet och i själfva verket den enda absoluta vissheten: själens existens.» Och då han menar, att »naturvetenskap och metafysik kunna försonas genom naturvetenskapens erkännande, att alla naturens fenomen i deras yttersta grund äro för oss kända blott såsom medvetenhetstillstånd, och i metafysikens erkännande, att medvetandets fakta, praktiskt taget, endast kunna tolkas genom naturvetenskapens metoder och formler», så är det i själfva verket en sekundär ställning han anvisar åt naturvetenskapen. * Ty medan denna utgår från en hypotes: att våra intryck härröra från något som har objektiv verklighet — d. v. s. att det vi kalla materia existerar, — så grundar metafysiken sig på vissheten: att själen existerar.

* * *

Det är tillbörligt att erinra om att under det gångna seklet de största forskarna icke förhållit sig så skeptiska emot eller så helt likgiltiga för de andliga frågorna eller varit så öfvertygade om den materialistiska åskådningens enaberättigande som den stora mängden af andra- och tredjerangsfor-

---

* Och dock hade Huxley — med lif och själ naturforskare som han var — i sin natur så föga benägenhet för metafysiska spekulationer, att han, några år innan ofvan anförda uttalanden nedskrefvos, citerar D. Humes ord: »Om vi i vår hand taga en volym teologi eller skolmetafysik, må vi då spörja: Innehåller den några abstrakta resonemang om kvantiteter eller tal? Nej. Något nyttigt resonnemang om fakta och verklighet? Nej. Kasta det då på elden, ty det kan ej innehålla annat än sofismer och fantasterier», med tillägget: »Tillåt mig att rekommendera detta särdeles visa råd! Hvarför besvära sig med saker, om hvilka, hur viktiga de än kunna vara, vi icke veta något och icke kunna veta något!»

skare. Claude Bernard, den store fysiologen, skref: »Hvad materien än må vara, är hon alltid i sig själf blottad på spontanitet och föder intet. Hon endast uttrycker genom sina egenskaper dens idé, som har skapat den funktionerande maskinen, så att hjärnans organiserade materia, som manifesterar de sensibilitetens och intelligensens fenomen, hvilka äro utmärkande för den lefvande varelsen, icke har mera medvetande om tanken och de fenomen hon manifesterar än en liflös maskins råa materia — en klocka till exempel — är medveten om de rörelser hon uppenbarar, den timme hon anger. Att säga att hjärnan afsöndrar tanken är som att säga, att klockan afsöndrar timmen och tidens idé!» Och J. W. Herschell: »Det tycks mig att den moderna kemiens upptäckter, på samma gång de bekräfta den gamla teorien om atomerna, tillintetgöra läran om en evig och i sig själf existerande materia och gifva åt hvar och en af dessa atomer karaktären af något skapadt, af verktyget för en vilja.» Huxley — för att åter citera denne store forskare som så ofta blifvit kallad materialist — skrifver (i en af sina essayer) att han »anser att materialismen innebär ett allvarligt filosofiskt misstag», förklarar, att »den materialistiska positionen, att det ej finnes något i världen utom materia, kraft och nödvändighet, är lika ytterligt oberättigad som den mest grundlösa af teologiska dogmer», och att »den vetenskapsman som, förgätande gränserna för filosofiska undersökningar, glider in i hvad som gemenligen förstås med materialism, tyckes mig ställa sig själf i jämnbredd med den matematiker, som beginge misstaget att anse de x och y, med hvilka han uträknar sina problem, för verkliga storheter». Darwin förklarade, att han ej kunde fatta det första lifsfröets uppträdande annat än som resultat af en världen ledande vilja, och hans store medtäflare, A. R. Wallace, har än starkare framhäft omöjligheten att på annat sätt förklara lifvets uppkomst.

Och slutligen vill jag anföra några utdrag ur det rykt-

bara tal en storman på det vetenskapliga området, Louis Pasteur, höll öfver sin företrädare i Franska akademien: jag gör detta utdrag tämligen utförligt, icke därför att det egentligen är något nytt den ädle forskaren, berörande mänsklighetens stora frågor, anför, men därför att hans ord andas en värme, en entusiasm, som för den, som älskar tro på en stundande epok af återvaknande andliga behof hos mänskligheten, tyckes löftesrik liksom en morgonens stråle.

Pasteur börjar med att yttra, att hans forskningar, hur jordbundna de kunde tyckas, dock tjänat till att styrka en idealistisk uppfattning.

»Genom att bevisa, att allt intill denna dag lifvet aldrig för människan visat sig vara en produkt af de krafter, hvilka regera materien, har jag varit i stånd att tjäna den idealistiska åskådningen (la doctrine spiritualiste)». Och — efter att ha berört sin bortgångne företrädares ifriga omfattande af positivismens läror, hvilka Pasteur skarpt kritiserar, efter att ha påpekat, att hvad Littré sökte i comtismen var lugnet, befrielsen från de stora metafysiska spörsmålens oro, att emellertid den store filosofen icke var »en afgjord och lugn ateist», icke förnekade vare sig Guds tillvaro eller själens odödlighet, endast fjärmade från sig hvarje tanke på dessa begrepp, därför att han ansåg omöjligt att vetenskapligt konstatera deras tillvaro — fortsätter Pasteur: »Hvad mig beträffar, spörjer jag i namn af hvilken ny upptäckt, filosofisk eller vetenskaplig, man kan frånrycka människosjälen dessa höga idéer? De synas mig vara af evig innebörd, emedan det mysterium, som omgifver universum och af hvilket de äro emanationer, själft är evigt till sin natur.» Och vidare: »Den stora och synbara luckan i systemet (positivismen) består däri, att det i sin positiva världsåskådning icke tar med i räkningen det viktigaste af alla positiva begrepp: oändlighetens. — Bortom stjärnehvalfvet, hvad finnes det? Nya stjärnehimlar. Må vara. — Men där bortom? Människo-

anden, drifven af en okuflig makt, skall aldrig upphöra att fråga: Hvad finnes där bortom? Kan han väl hejda sig, vare sig inom tidens eller rummets gränser? Eftersom den punkt, vid hvilken han stannar, dock endast är en ändlig storhet, blott större än alla de föregående, har han knappt varsnat den, förrän den obevekliga frågan återkommer. Det tjänar ingenting till att svara: därbortom äro rymder, tider, storheter utan gräns. Ingen fattar dessa ord. Den som proklamerar oändlighetens tillvaro — och ingen kan undkomma den — sammanpressar i detta påstående mera af öfvernaturlighet än hvad som rymmes i alla mirakler i alla religioner. Ty oändlighetens begrepp har den dubbla egenskapen: att påtvinga sig medvetandet och att vara ofattligt. När detta begrepp bemäktigar sig vår själ, då ha vi intet annat att göra än att knäböja. — Detta positiva och ursprungliga begrepp jämte alla dess konsekvenser i samhällenas lif skjuter positivismen helt godtyckligt åt sidan. — Jag ser öfverallt i världen det oundkomliga uttrycket för oändlighetsbegreppet. Såsom en följd af detsamma finnes det öfvernaturliga i djupet af hvarje hjärta. Gudsidén är en form af oändlighetsidén. Så länge som oändlighetsmysteriet hvilar öfver människotanken, skola tempel resas för att dyrka oändligheten, — Guden må nu kallas Brahma, Allah, Jehovah eller Jesus. Och på trappstegen till dessa tempel skolen I se människor knäböja, försjunkna i begrundande af oändligheten — Hvad är drömmen om idealet annat än den förmåga — en reflex af oändligheten — som inför skönheten kommer oss att ana en än högre skönhet! Hvad är väl vetenskapen och begäret att förstå annat än verkningar af den törst efter vetande, som låter vår själ fyllas af världsalltets mystér? Hvad är det rätta ursprunget till människovärde och frihet, till den moderna demokratien, om ej idén om en oändlighet, inför hvilken alla människor äro lika! — Mänskligheten måste förenas genom ett andligt band, säger Littré. Detta andliga band, hvilket han såg i

ett lägre begrepp, 'mänsklighetens religion', kan i självfva verket ej utgöras af något annat än detta högre begrepp: oändlighetens. Ty det andliga föreningsbandet måste hafva sammanhang med världsmysteriet. 'Mänsklighetens religion' är en af dessa idéer af en ytlig och misstänkt klarhet som kommit en framstående psykolog att yttra: 'Det har redan länge varit min åsikt att den, som endast har klara idéer, nödvändigt måtte vara ett dumhufvud. De värdefullaste begrepp, som den mänskliga intelligensen inrymmer, ligga i scenens bakgrund, i en halfdager, och det är kring dessa dunkla idéer, hvilkas sammanhang vi ej kunna skönja, som de klara idéerna kretsa för att växa, utveckla sig och höja sig. Vore vi afskurna från denna bakgrund, skulle t. o. m. de exakta vetenskaperna mista den storslagenhet de låna ur sitt hemliga samband med andra oändliga sanningar dem vi ana!' — —

Grekerna hade förstått den mystiska makten i detta bakom tingen liggande. De ha skänkt oss ett af de skönaste orden i vårt språk: entusiasm, *ἐν Θεός* — den inre guden.»

Kanske är det mest genom den kontrast svarstalet erbjuder som detta tal tyckes en varsel om en ny tid. Den svarande var Renan —, typen för adertonhundratalets förfinade, älskvärda men onekligen urblekta upplaga af sjuttonhundratalets kraftiga kritik, en kritiker som knappast kan sägas vara utmärkt af »den verksamma skepsis», om hvilken Goethe talar, »som oaflåtligt bemödar sig att öfvervinna sig själf», men snarare måste anses tillhöra det slags skeptici, som Descartes klandrar, därför att de »tvifla endast för tviflets skull och påstå sig alltid vara obestämda». Renan är i sitt svarstal angelägen om att för Pasteur, — hvilkens allvarliga hänförelse han bemöter med ett visst mildt och ironiskt öfverseende, — framhålla att *han* för sin del aldrig känt sig säker på någonting — något som antagligen hans åhörare rätt väl visste förut!

* * *

De stora andarna äro före sin tid. Först några decennier efter dem plägar den rätt talrika intelligenta falang rycka fram, som älskar tro sig gå i spetsen för utvecklingen men som icke sällan, saknande snillets divination och förblindad af öfvertygelsen om sin egen ultramodernitet, beler såsom efterblifna de nya, fruktbärande tankarnas målsmän. Ty enär den egentliga utvecklingen går, så att säga, i kryssningar, blir ju, för hvar gång man tagit ut ett slag och kastat om rodret, den nya kursen i viss mån sammanfallande med den som hölls före senaste slag, och det kräfves till en början ett skarpt öga för att uppfatta, att skeppet dock vunnit något, sedan det sist låg på den bogen.

Eller — för att nyttja en annan bild — det finnes tider då mänskligheten, enligt gängse talesätt, går framåt, det finnes andra tider då den, en smula förlorande intresse för på ytan gående utvidgningar af sitt område, samlar sina krafter för att tränga till djupet och söka lösningen af de stora spörsmålen. Ytliga naturer äro ofta böjda för att beteckna en sådan tid af samling, af fördjupande som »reaktionär». Det är intet tvifvel om att ej flere af de uttalanden af det nittonde seklets största vetenskapsmän jag nyss citerat på sin tid blifvit och ännu af många blifva betraktade som uttryck af en beklagligt reaktionär tendens hos annars högt stående andar. —

Om emellertid i vår tid förspörjes en känsla af att vetenskapen icke gifvit mänskligheten den visshet hon hoppats på, kan man dock näppeligen våga påstå, att en bestämd tendens mot idealism redan börjat göra sig gällande.

Den vanligaste ståndpunkten nu för tiden torde vara en agnosticism med ganska pessimistisk anstrykning. Inom den åskådning, som säger sig i de transcendentala spörsmålen intet veta, finnes det dock olika skiftningar: den som ställer sig på förhand afvisande gent emot hvarje försök att finna en lösning af världsgåtan, och den, som intar en afvaktande ställning, innerst önskande att kunna finna något att tro på, ehuru

med föga hopp om att lyckas. Det tyckes som om den senare riktningen numera vore den förhärskande. Man vårdar och hyllar icke mer sin pessimism som ett skötebarn, hvilket utgör ens hemliga stolthet — det skulle väl också vara svårt att kunna känna stolthet öfver en världssmärta, som redan sänkt sig till de halfbildades nivå. Man skulle ganska gärna vara af med den. Jordmånen synes vara beredd för en sådd af idealistiska tankar. Men det är på såningsmännen man väntar — —

Och om det vore för mycket att säga att vår tid ännu så länge röjer en afgjord tendens mot idealismen, så skulle man ännu mindre kunna påstå, att den visat benägenhet för att inom kristendomen söka sina ideal. Tvärtom — för de flesta tänkande personer tyckes kristendomen vara något som alldeles lämnas ur räkningen: en världsförklaring, som haft sin stora betydelse för mänsklighetens utveckling men hvars rol nu är oåterkalleligen utspelad.

Men om mänskligheten ej visar någon benägenhet att gå till Människosonen för att hos honom söka idealet, för att i hans upphöjda, till ädel verksamhet eggande världsåskådning finna helhet och harmoni — ligger ej skulden härför till mycket stor del hos den kyrka, som bär namn efter nazarenen men genom ett bålverk af dogmer dolt hans rätta gestalt för människorna?

Huru det blifvit förgätet hvad kristendomen till sitt rätta väsen är, det visas kanhända bäst af den rörelse, som kallar sig teosofi.

Hvad teosoferna framhålla såsom hufvudpunkterna i sin lära, det är: människans plikt att utveckla det gudomliga inom sig och det allmänna broderskapet.

Hvad är väl detta annat än de båda bud som Kristus framhöll såsom de yppersta, de hvarpå hela lagen och profeterna hängde: »Älska din Gud» — hvilket innebär ett till-

växande af det inom människan som är gudomen närmast — och: »älska din broder»!

Teosofiens anhängare veta ju, att dessa ord uttalats af mästaren från Nazareth, de känna alla till dennes lif utan vank och brist, osjälfviskt och heligt så som ingen annans, de ha läst hans djupa enkla ord, ojämförliga i kraft och klarhet, de äro sedan barndomen förtrogna med denna lära, lefvande såsom ingen annan därför att den för tanken och åskådningen blifver till ett med den som gifvit densamma. Dock har icke detta tillfredsställt dem. Men då samma ord om utvecklingen af det gudomliga inom människan och om broderskärlek för dem framställas af ett förbund, om hvars stiftarinna icke ens hennes ifrigaste anhängare påstå, att hennes karaktär utmärkte sig för någon ovanlig grad af renhet, ädelhet och kärleksfull välvilja, hvilken, ehuru obestridligen begåfvad, icke åt världen efterlämnat en enda originel tanke, en enda slående och pregnant sats lik dem, af hvilka Jesu tal öfverflödar, hvilken såsom auktoriteter åberopar några »Mahatmas» dem ingen sett — då känna de sig gripna.

Hvad kan vara skälet härtill?

Svaret kan ej blifva mer än ett: så länge har den officiela kristendomen lagt hufvudvikten på det utanverk af dogmer, som mänsklig spekulation uppfört, att både af kristendomens anhängare och af utomstående blifvit nästan bortglömdt hvad som är lärans egentliga kärna.

Det är särskildt tvenne grundprinciper, som den kristna kyrkan på ett ödesdigert sätt försummat framhålla, medan teosofien tagit fasta på dem och därigenom haft sin icke obetydliga mission att fylla.

Den ena principen är den nyss nämnda om broderskapet. Broderskärlekens bud inskärpes oupphörligt i Nya Testamentet både af Kristus och af de hans apostlar, som åt oss efterlämnat församlingsbref. Af dess praktiska förverkligande gifves oss en bild i Apostla-Gärningarnas skildring af de första

kristnas egendomsgemenskap. Öfverallt framställes en lefvande broderskärlek såsom det synliga beviset på att i hjärtat bor den kärlek till Gud om hvars tillvaro hos hvarandra vi människor annars föga kunna veta. »Den som icke älskar sin broder som han ser, huru skulle han kunna älska sin Gud som han icke ser», säger Johannes-epistlarnas författare. Och »den som säger att han älskar sin Gud men hatar sin broder, han är en ljugare».

Att den äldsta protestantismen jämförelsevis litet betonade nödvändigheten af att kärleken till Fadern yttrade sig i kärleksgärningar gent emot bröderna, är historiskt förklarligt. Den katolska kyrkan hade så ifrigt, ofta af helt egennyttiga motiv, uppmanat de kristna att skänka sina ägodelar åt de nödlidande genom att öfverlämna dem till kyrkan som var de fattigas vän, hon hade därvid så alldeles lämnat å sido, om gåfvan gafs af kärlek eller af en egennyttig uträkning att härigenom köpa sig frihet från skärselden, att det icke kan förundra, om reformatorerna företrädesvis framhöllo, att det dock var på hjärtats beskaffenhet allting berodde — på dess innerliga hängifvenhet och förtröstan till Gud — men icke på gärningarna. För en senare tids protestantism har emellertid tron hufvudsakligen blifvit ett framställande af vissa dogmer, sammanhanget mellan lära och lif har alltför mycket förbisetts, och det finnes tusentals människor, hvilka anse sig vara goda kristna men alldeles icke ha någon uppfattning af att de äro kristna just jämt i samma mån som de hafva kärlek till sin nästa — en kärlek, som visserligen icke uteslutande eller ens hufvudsakligen behöfver yttra sig i form af allmosor.

Det som, i stort sedt, mest vittnar om den kristna kyrkans förgätenhet af plikten att vårda broderskapets idé, det är dess förhållande till de nutida rörelser som afse att åt samhällets fattigaste klasser bereda drägligare lefnadsvillkor.

Hvilken anomali är det icke när i våra dagar de rika och mäktiga kunna säga sig: »Det är kyrkan som skall stödja

oss», medan de som kämpa för de fattigas väl ofta måste säga sig: »Det är Kristi kyrka som är vår svåraste fiende».

Visserligen kan kristendomen icke gilla blodiga revolutioner och våldsåtgärder, ty den kan icke gå in på att ändamålet helgar medlen eller medgifva att man har rätt att göra ondt för att vinna ett godt. Men att varna för våld och blodsutgjutelse, det är icke detsamma som att ställa sig likgiltig gent emot de lidande som fresta till öfvergrepp. Det finnes en hatets socialism, men det måste också finnas en kärlekens lösning af den sociala frågan, och det tillhör dem som kalla sig Kristi tjänare att hjälpa till med att söka denna lösning.

Naturligtvis kunna sant kristna människor hafva ganska olika politiska åsikter, men det som är visst är, att den, som i de rop om hjälp, hvilka i dessa dagar stiga från de arma och betungade, icke hör annat än förmätenhet och upproriskt sinne, som i arbetet för att hindra dessa olyckligas lott ser blott oroande och misstänkta omstörtningstendenser och icke vill medge, att åtminstone hos många af dessa agitatorer drifffjädern är en verklig önskan att hjälpa, som icke är benägen att för denna deras kärleks skull hysa öfverseende med deras misstag och öfverdrifter — den har glömt hvad det vill säga att efterfölja den som var de fattigas och lidandes vän.

Sättet att lösa de sociala frågorna torde, såsom ofvan framhållits, långt ifrån vara funnet, men för en kristen borde det vara självklart, att första villkoret för att en lycklig lösning skall nås är en ömsesidig broderlig känsla emellan de olika samhällsklasserna, en barmhärtighet från de bättre lottade som icke yttrar sig blott i allmosor utan i en allvarlig önskan att förstå de betungades kraf.

Huru annorlunda fattade icke den äldsta kyrkan denna fråga! Ej blott den första apostoliska församlingen vittnar därom utan äfven mycket i kyrkofädernas skrifter. Sålunda skrifver en af de ädlaste af dem, Basilius den store, — hvilken i sin undangömda dal i Pontus förde ett så enkelt lif, att

hans vän Gregorius af Nazianz efter ett besök hos honom skämtande talade om »en hydda utan tak och utan dörr», och om ett »bröd i hvilket tänderna fastnade», hvilken sedermera, när han var biskop i Cesaräa, ägde blott en enda tunika och lefde af bröd och de enklaste grönsaker, medan han använde sina inkomster till att försköna staden och hjälpa de nödlidande —: »Man kallar tjuf den som fråntager en annan hans klädnad; bör man icke gifva samma namn åt den, som när han kunde gifva kläder åt den nakna, dock icke gör det? Det bröd du gömmer tillhör den som hungrar, den mantel du vill bevara tillhör den som är naken, den nödställda tillhör den penning du gräfver ned.»

I medlet af detta århundrade var det i England några män, hvilka, besjälade af en lika varm som vidhjärtad kristendom, med lågande hänförelse och outtröttlig självuppoffring ägnade sig åt försöket att förbättra de fattigare klassernas ställning. Deras uppfattning karaktäriseras bäst genom några satser ur deras skrifter. En af dem, Charles Kingsley, skrifver: »Bibeln är *icke* en bok för att hålla de fattiga i styr; den är från början till slut skrifven för att hålla de rika inom skrankorna». En annan af dessa »kristna socialister», Ludlow, skref: »Botemedlet för de sociala missförhållandena ligger ej i någon teori, något system, utan i en förändring af tänkesätten. Vi måste känna, att vi äro medlemmar af ett och samma samfund, för hvilket vinst och förlust äro gemensamma; vi måste känna, att all egendom, alla talanger, all kraft, all lärdom, allt arbete är ett till allas bästa oss anförtrodt pund, så att med hänsyn till alla dessa Guds gåfvor, ej blott med afseende på en af dem, Proudhons sats »egendom är stöld» verkligen blir en sanning — ifall nämligen man njuter af dem uteslutande för egen räkning utan någon känsla af förpliktelse mot sin Gud och sina medmänniskor.»

Dessa män förmådde mer än alla Englands kloka statsmän, då de lyckades besvärja den storm, som hotade uppstå

genom den chartistiska rörelsen; de förmådde öfvertyga de förbittrade arbetarledarna om att deras mål kunde nås på ett bättre sätt än genom en blodig revolution. Och är det sant hvad en tysk författare, Brentano, som grundligt studerat de engelska sociala förhållandena, säger: »Ingen tviflar numera i England på en fredlig lösning af den sociala frågan», så är detta helt visst mestadels en följd af dessa mäns verksamhet. Samme Brentano skrifver: »I själfva verket är numera en brygga slagen öfver det svalg, som i England fordom skilde de högre och de lägre klasserna; hos de högre klasserna finnes en sympati för de lägre klassernas behof och sträfvande; de senare åter fatta, att det måste finnes en högre klass, som förstår att utöfva de funktioner, hvilka åligga folkets ledare.» En annan tysk social-politisk skriftställare, v. Schultze-Gävenitz, yttrar sig på liknande sätt: »England litar med full säkerhet på en fredlig lösning af de sociala svårigheterna och motsatserna. Ingen engelsman tviflar därpå, han må tillhöra högern eller vänstern, vara arbetare eller arbetsgifvare. — Den engelska arbetarerörelsen har ganska vidtgående syften, och dess strider äro ofta både svåra och långvariga, men den håller sig på grundvalen af det bestående.» (I »Zum socialen Frieden».) *

Har det sålunda funnits och finnes det, dess bättre, ännu undantag * *, så torde det dock icke vara för mycket att säga, att af de flesta anhängarna af den officiela kristendomen anses kyrkans uppgift — för att begagna Kingsleys uttryck — snarare vara att »hålla de fattiga i styr» än att »hålla de rika inom skrankorna». I detta hänseende har dock den katolska kyrkan mycket mera på sitt samvete än den protestantiska: om än den förra i fråga om allmosor åt enskilda

* Ofvan anförda citat tagna ur Drewsens »Mer hjärta för folket».

* * I Tyskland finnes som bekant en ganska utbredd »kristligt-social» rörelse.

visar mycken barmhärtighet, har den dock alltid med sin makt satt sig emot de reformer hvilka skulle bringa verklig hjälp åt de fattigaste klasserna. Om de belgiska grufvornas dystra elände synes hopplöst, om den italienska landtbefolkningens oerhörda fattigdom och nästan lika oerhörda okunnighet förefalla ohjälpliga, om Spanien synes dömdt till undergång, så beror detta till mycket stor del på det katolska prästerskapet. —

Har kyrkan icke tillräckligt vårdat sin mission i fråga om att inskärpa broderlighetens bud, så har den äfven i ett annat fall lämnat åt ett nytt samfund att framhålla en lärdom, som gifvits af Kristus.

Teosofien framhåller, såsom bekant, med mycken styrka människans moraliska ansvar och häfdar att hennes gärningar med obeveklig konsekvens draga sina följder efter sig. För att på ett kort och träffande sätt formulera denna lära om ansvaret plägar den begagna sig af ett citat efter Kristus: »Hvad människan sår, det skall hon ock uppskära».

Förekomsten af dessa ord ibland Jesu uttalanden vittnar tillräckligt om att denna sanning icke var af honom förbisedd. Om den sedan alltför litet betonats af hans kyrka, så torde detta mest bero på en oriktig uppfattning af hvad ordet syndaförlåtelse innebär. Känslan af syndaskuld är en förnimmelse af fjärmande från Gud, af ett afbrott i den gemenskap, det andens umgänge med sitt upphof, som är religionens innersta nerv; syndaförlåtelsen är ett borttagande af skuldkänslan, ett återställande af barnaförhållandet till Gud. Och i denna mening kan det sägas, att syndaförlåtelsen helt och hållet utplånar synderna och gör dem snöhvita, om de än vore röda såsom blod. Men förlåtelsen utplånar icke syndens följder. Ingen ånger, ingen tillgift kan hindra, att verkningarna af en ond gärning, ett ondt ord, likt dallringar fortplantande sig genom luftvågorna, gå till senaste tider. Vidden af detta moraliska ansvar har blifvit alltför litet framhållen, — sär-

skildt inom vissa sekteriska kretsar, där man kan få höra sådana om den krassaste uppfattning vittnande yttranden som: »Det gör ingenting om jag syndar, ty jag är frälst och blir strax förlåten». *

Att af reformatorerna detta etiska ansvar för litet betonades, det har, också det, sin historiska förklaringsgrund i den katolska kyrkans hållning: liksom denna kyrka vid sitt betonande af barmhärtighetsverkens betydelse fäst ringa vikt vid dessas framgående ur hjärtats kärlek, så hade hon ock starkt framhållit syndens följder — men för att som konsekvens därur draga läran om aflatens nödvändighet för att friköpa själarna ur skärselden. Det var då helt naturligt, att Luther kraftigt skulle framhålla Guds frälsande nåd, som för att förlåta syndaren ingalunda kräfver mässor eller aflatsbref. Men sedermera har detta tal om nåden föranledt en så löslig uppfattning af rättfärdighetens omutliga kraf, att det nu är högeligen af nöden att påminna om hvad Jesus säger angående gärningarnas betydelse: »Af deras gärningar skolen I känna dem» och »de, som väl hafva gjort, skola framgå till lifvets uppståndelse men de, som illa hafva gjort, till domens uppståndelse».

---

* Ja, man kan t. o. m. få höra: »Jag kan icke synda, ty jag är ett Guds barn. Jag behöfver icke be om förlåtelse för mina synder. Allting är mig förlåtet en gång för alla.» D. v. s. dessa »Guds barn» anse sig för mer än Jesu apostlar, ty dem lärde dock mästaren att ständigt hvarje dag bedja om förlåtelse för sina synder. Och det är icke — såsom man skulle vara böjd för att tro — uteslutande obildade och groft okunniga personer, som komma med yttranden sådana som de nyss anförda. Så förvridna kunna människors rättsbegrepp genom den ortodoxa försoningsläran, på ett krasst sätt förstådd, bli, att de föreställa sig att sådant som strider mot Guds eget väsen, såsom kärlekslöshet och osanning, icke blir synd (= stridande mot Guds väsen), när de göra det. D. v. s. deras dåliga lynne eller deras egennytta till behag byter den evige Guden för en liten stund natur, är för tillfället icke till sitt väsen kärlek och sanning!

När Jesus ger en antydan om människornas öde efter jordlifvets slut, om den dom som af den Rättfärdige skall fällas öfver dem, låter han denna *uteslutande* bero på den kärlek hvar och en här i lifvet bevisat sin nästa. »Jag var hungrig och I mättaden mig. — Jag var sjuk och i häktelse och I kommen till mig. Ty det I gjort en af dessa minste mina bröder, det hafven I ock gjort mig.» Om ett större eller mindre mått af kunskap om Guds rike och Hans vägar talas icke, om tron icke heller, och än mindre om »den rätta tron». Ej heller använder Jesus den fras, som är så omtyckt af dem, hvilka kalla sig »Guds barn» och medelst hvilken de intala sig själfva, att den största barmhärtighet, utöfvad af ett »världens barn», icke i värde går upp mot den minsta lilla vante de sticka till en hednabazar — den frasen, att en kärleksgärning måste göras »för Guds skull» eller i »Jesu namn» för att ha något värde. De som så säga ha intet förstått af den stora hemlighet, som Nya testamentet uppenbarat: att Gud är kärleken, att hans Son var det förkroppsligande af denna kärlek, som skulle göra undret fattbart för jordens invånare, hvarför hvarje ur äkta kärlek framsprungen gärning *är* gjord för Guds skull och i Jesu namn. Huru litet det hos dem, som Jesus i liknelsen kallar »Min Faders välsignade», var fråga om kärleksgärningar i ett bestämdt medvetet syfte att göra dem «för Jesu skull», det visas bäst af deras förundrade ord: »Herre, när sågo vi dig hungrig och sjuk och kommo till dig?»

Så fullständigt ignorerar den ortodoxt-lutherska kyrkan denna mästarens utsago, — att det är uteslutande efter vår kärlek till vår nästa vi skola dömas, — att det förefaller ganska egendomligt när hon talar om att katolska kyrkan »förbigår det i bibeln som ej passar i stycke med dess egen lära».

Hvarje sanning kan blifva till en fras, hvilken så tanklöst upprepas att de, som tro på densamma, i själfva verket tro motsatsen. Kristendomen är lif, icke lära — det är ett

uttryck som ofta upprepas och som i teori väl gillas af hvarje protestantisk kristen. Men i verkligheten anse dock stora skaror af fromma, att det är på lära och bekännelse det hänger; för dem är det, i trots af allt hvad mästaren sagt, viktigare att »ropa Herre, Herre» än att utföra Herrens vilja genom att »göra åt människorna allt det vi vilja de skola göra oss». —

Teosofien har åt sin lära om det sedliga ansvaret gifvit en ökad fasthet genom teorierna om preexistensen och reinkarnationen. Läran om människans föruttillvaro, hvilken i en genomfördt idealistisk världsåskådning väl kan sägas vara den enda antagliga, lättar också högst betydligt lösningen af de problem som måste framställa sig för den, som tror på en förnuftig och sedlig världsordning. Om än beträffande människornas olika lifslotter af lycka och olycka det påståendet möjligen skulle kunna försvaras, att olikheten i själfva verket ej är så stor, eftersom såväl smärta som glädje kännes mycket olika starkt af olika individer och mycket lidande, hvarom världen intet vet, kan tära på deras inre som af människor anses lyckliga, så kvarstår dock alltid en olikhet, som icke kan fattas som annat än en orättvisa, såvida man ej tror på ett lif före detta jordiska af hvilket vi här draga konsekvenserna. Jag menar den olikhet som ligger i att somliga människor födas med dåliga anlag, hvilka redan i späda år röja sig, och i en lastbar omgifning, hvilken snabbt utvecklar de onda böjelserna, medan andra människor tyckas af naturen ha lätt för att vara goda och kanske aldrig under hela sitt lif bli utsatta för en frestelse af svårare art. Denna olikhet måste hos den, som tror på en kärleksrik Fader, framkalla ett ångestfullt hvarför? såvida man icke anar en lösning af gåtan i antagandet af många föregående lif med gradvis utvecklande eller förkväfvande af de goda anlagen.

I Nya testamentet finnes intet, som bestämdt motsäger preexistens-teorien, men där finnes ett bekant ställe som an-

tyder, att judarna på Kristi tid trodde på föruttillvaron (hvilken såsom ofvan nämndt också i »Vishetens bok» och i »Henochs bok» direkt läres) och att denna tro af Jesus ej afvisades. Lärjungarna sporde Jesus, om den blindfödde mannens olycka var en följd af hans föräldrars synder eller ett straff för hans egna; de kunna härvid naturligtvis ej ha menat annat än att han skulle ha syndat före sitt inträde i jordelifvet. Jesus, som afvisar föreställningen, att vi kortsynta människor skulle vara i stånd att af den enes eller andres större eller mindre yttre olyckor sluta oss till deras större eller mindre syndfullhet, tillrättavisar dock icke på något sätt antagandet af möjligheten att en människa syndat före jordelifvet. Äfvenså kan det ju ej gärna betecknas som annat än ett bekräftande af preexistensläran, när Jesus — på tal om judarnas föreställning att profeten Elias skulle före Messias' ankomst på jorden återfödas — säger, hänsyftande på Johannes döparen: »Elias har redan kommit, och de kände honom icke.»

Af de äldre kyrkofäderna var det flera som hyllade preexistensteorien, sålunda Origenes, Basilius den store, Gregorius af Nyssa. Och alltjämt har det inom kyrkan funnits anhängare af denna lära. Ett af de inkast som pläga göras mot denna lära har i detta århundrade framställts af H. Taine i hans polemik mot J. och N. Raymond. Ett afgörande bevis för att preexistensteorien är ohållbar i en sedlig världsåskådning, menar sig Taine ha funnit däri att den skulle borttaga allt medlidande och all hjälpsamhet, »eftersom man ju ej kan ha medlidande med brottslingar eller vilja afhjälpa ett förskylldt lidande» — ord som visa en egendomlig uppfattning af barmhärtighetens väsende. Skulle man ej ha medlidande med den som felat eller förbarma sig öfver dem som ådragit sig sitt lidande — huru trång och självrättfärdig skulle ej då kärleken vara!

Det som är kärnan i reinkarnationsläran är naturligtvis icke det, att vi flera gånger skola återkomma till denna planet

eller öfverhufvud till någon planet alls, utan öfvertygelsen att vi efter jordetillvarons slut behöfva ännu en lång utveckling, i hvilken den rent andliga tillvaron afbrytes af perioder af kroppslig tillvarelseform, under hvilka tider följderna af under föregående lif begångna synder komma såsom af händelsernas logik framkallade lidanden. Kristus har, såsom redan anmärkts, blott med den största förbehållsamhet uttalat sig om lifvet efter detta. Att emellertid den kristne, då han sträfvar att uppställa hypoteser om denna kommande tillvaro, härvid söker ledning af en och annan i Nya testamentet framkastad vink är naturligt. Där talas på flere ställen om »dödsriket», och det berättas, att Kristus omedelbart efter sin död nedsteg för att predika för »andarna i fängelset»; endera kallas denna de bortgångna själarnas värld på ett annat ställe »paradiset», eller också menas med fängelset och paradiset olika utvecklingsstadier i »dödsriket», ty åt röfvaren på korset säger Jesus: »I dag skall du vara med mig i paradis». Att den katolska kyrkan alltid lärt en utvecklingstid efter döden — från hvilken endast »helgonen» äro fritagna, — är bekant. Dess föreställning om purgatorium var icke ursprungligen så krass som den sedan blef; Dantes skildring af reningsberget med olika stadier af utveckling motsvarar mera de äldre föreställningarna. Då Luther i sin läroframställning strök hela läran om ett mellantillstånd, gjorde han detta i praktiskt syfte: han ville grundligt utrota de föreställningar, som gifvit upphof till aflatskrämeriet. Men utan tvifvel har detta borttagande af en på bibeln grundad tradition varit till men för protestantismen.

Om teosofien kan kristendomen säga så som Jesus sade om den man, som predikade i hans namn och som hans lärjungar ville tysta: »Är han icke emot oss, så är han med oss.» I en tid, då många förneka möjligheten eller vikten af sedlig utveckling, bör den, som i sanning är Jesu lärjunge, icke med ovilja höra en lära predikas, som med allvar yrkar

på höjandet af människans sedliga ståndpunkt och på broderskärleken. Men då teosofien i dessa hänseenden intet annat säger än hvad Jesus på ett klarare och kraftigare sätt sagt, då den i sin lära om det moraliska ansvaret ansluter sig till hans ord och i de därmed sammanhängande teorierna om föruttillvaro och utveckling efter döden i hufvudsak ej annat än upprepar kristna tänkares mot Nya testamentet åtminstone icke stridande spekulationer, då kan det väl förundra, om man i valet mellan teosofi och Kristi egen kristendom väljer den förra. Teosoferna afstå från tron på en faderskärlek som leder världens öden, de beröfva sig själfva det lifgifvande inflytandet af en personlighet, hvilken i sig förverkligat allt det högsta mänskligheten kunnat drömma om — och mer än det! Det är dock något mer att skåda upp till en mänsklighetens höfding och frälsare, till ett förkroppsligande af lågande rättrådighet och oförfäradt mod, af helig vilja och stark, allomfattande människokärlek, — än att se upp till ett abstrakt ideal. Jag kan ej annat än återkomma till Bernhards af Clairvaux ord: »Det vi älska, det varda vi lika». Denna bild af Mänskosonen, för hvarje dag mera lefvande i våra hjärtan, den är det som gifver oss nytt lif, ny kraft. —

Men om nu i vår tid röjer sig ett sökande efter något mera positivt än hvad 1700-talets rationalistiska filosofi och 1800-talets materialistiska naturvetenskap velat och kunnat ge, ett återvaknande af det behof att tro på en mening med lifvet som kan betecknas som den religiösa känslans grundelement, om tiden trår efter nya ideal, kan verkligen denna trånad tillfredsställas af kristendomen — äfven förutsatt att denna undergår en genomgripande reformation, som återför den till Kristi egen lära?

Jesus har — såsom ofvan flere gånger framhållits — sammanfattat sin lära i budet: Du skall älska din Gud öfver allting och din nästa såsom dig själf. Detta: att älska Gud innefattar — såsom också nyss nämnts — trenne moment:

tron på att det finnes en personlig och medveten vilja som leder världen, tron på att denna vilja är god, samt en djup och innerlig åstundan att ägna sitt lif åt att medverka till utvecklingen mot det som måste vara denna allgoda, eviga viljas mål: alltets slutliga fulla harmoni.

Vidare, om än Jesus till dem som sporde honom om hvad de skulle göra för att bli saliga, icke uttalat såsom något villkor för det eviga lifvet att tro på honom själf, utan alltid hänvisat till Fadren, har han likväl uttalat: »Den som är af sanningen, har hör min röst.» Ehuru man kan i sitt hjärta och sin vandel vara en kristen utan att ha kommit till kunskap om människosonen, kräfver likväl kristendomen att, ifall man på sin väg mött Kristus — i evangeliet eller i människors oförfalskade predikan af honom —, då måste man, om ens hjärta är öppet för sanningen, är ärligt och oförvilladt, urskilja hans röst såsom sanningens egen, erkänna att han är värd att lyssna till, mera än någon annan. Visserligen synes det mig, att man ej kan lyssna länge till honom utan att också i honom igenkänna icke blott ett förkroppsligande af det högsta mänskligheten i sin mest ideela trängtan efter fullkomlighet kunnat drömma om, utan ock en spegling af gudomligheten, försåvidt denna kan i ändligheten speglas. Men, såsom jag redan erinrat, vi hafva ingen rätt att kräfva mer än Mästaren själf, och han har icke af dem, som ville blifva hans lärjungar, fordrat en rätt insikt i frågan, om hans sonskap var väsentligt olika vårt barnaskap till Fadern. Jesu apostlar hade säkerligen icke under den första tiden de följde honom någon föreställning om att han var på något sätt olik andra människor, utom att han var bättre och visare och heligare än någon annan. Och helt visst kan en människa kallas en kristen — det är: en Kristi lärjunge — om hon sträfvar att, såsom han budit, låta sitt lif genomträngas af kärlekens ande och genom att lyssna till hans ord och se på hans föredöme söker vinna kraft därtill — äfven om hon hyser den

föreställningen, att han var en människa lik oss, hvars uppenbarelser från Fadren, ehuru till graden starkare och djupare, dock voro af samma art som dem hvar och en med ett hjärta öppet för den inre rösten kan emottaga.

Innebär nu detta: att erkänna kärleken som världssystemets upphof och grundlag och såsom sin egen djupaste plikt och glädje samt att se i Kristus sin höfding, sin föresyn och gudomlighetens spegling i ändligheten — innebär detta något som är för en nutida tänkande och djupt bildad personlighet omöjligt att gå in på? Och, å andra sidan, om det kan af den moderna människan accepteras, är det tillräckligt djupt och rikt för att fylla tomrummet i hennes själ, förläna henne den inre frid hon behöfver för att kunna i harmonisk verksamhet utveckla sina krafter?

Står kristendomen profvet i det moderna själslifvets Prokrustesbädd?

Först och främst: är det möjligt att, efter vetenskapens senaste framsteg, tro på tillvaron af en personlig Gud?

Att ett flertal af det gångna seklets främsta vetenskapsmän varit af den tanken: att de — mer och mindre positivt — uttalat som sin öfvertygelse att världslagarna ha sitt upphof i en personlig, medveten vilja, har jag nyss erinrat om. Och till de stora förut anförda namnen kunna ännu läggas Helmholtz', Tyndalls, Kelwins m. fl.

Dock, här gäller ej andras auktoritet. Frågan är: hvad blir svaret för en människa som söker, oberoende af andras meningar, att finna lösningen på spörsmålen: Finnes det en mening med lifvet? Är det en personlig vilja som är upphofvet till oss själfva och till världen och från hvilken de lagar som styra oss och universum ha sitt ursprung?

Af allt det människan tror sig veta eller ana, är det intet som för henne framstår såsom något så relativt visst som den kunskap hon har om sig själf. Hennes uppfattning af den yttre världen och af andra människor förmedlas genom

sinnena, hvilka ofta visa sig osäkra och bedrägliga; allt det som omgifver henne kan stundom förefalla henne såsom en förvirrad och svåruppfattad dröm, hvilken måhända ej äger annan realitet än den hennes inbillningskraft gifver den. Af den relativa visshet människan beträffande sin egen tillvaro och sitt eget väsen känner, följer att hon vid alla försök att för sig klargöra det henne omgifvande universum, medvetet eller omedvetet, utgår från sitt eget väsen och inom detsamma söker jämförelsepunkter. Då hon nu redan vid de första tref-vande försöken att lära känna sig själf finner, att hon utom denna kropp, som hon kan se och känna, äger något som hon icke kan taga på: denna vilja eller tankeförmåga eller själ eller hur man vill uttrycka det, som genom kroppen manife-sterar sig, men som hon dock på visst sätt känner såsom skild från kroppen — såsom när hon i fantasier och drömmar känner sig långt ifrån densamma — och som t. o. m. kan hafva önskningar, som strida mot kroppens kraf, så uppstår hos henne helt naturligt vid åskådningen af den yttre världen — hvilken visserligen ofta för henne framstår såsom blott en brokig mångfald, men, särskildt genom iakttagandet af den regelbundenhetens lag som förbinder himlakropparna, också ter sig som en enhet — tanken, att äfven bakom denna finnes dold en osynlig vilja. För dem, som mera fästa sig vid mång-falden än vid enheten, blir det naturligt att antaga flera viljor eller »gudar», men *att* det bakom hvarje naturens företeelse finnes en vilja, det är — säkerligen mest till följd af detta omedvetna jämförande med det egna jaget — en föreställning, som möter oss äfven hos de lägst stående folk.

Man må om denna vilja — eller dessa viljor — ha olika föreställningar, men ingen har rätt att förklara mer oveten-skaplig åsikten, att bakom världsförloppet finnes en personlig vilja än t. ex. antagandet att, när en person ses gå, det hos honom finnes en vilja som sätter hans lemmar i rörelse. Det är i alla fall ett ganska träffande uttryck för en mycket na-

turlig logik, när Voltaire i fråga om universum och dess upphof säger, att han för sin del omöjligt kan fatta tillvaron af ett urverk utan en urmakare.

Många mena dock, att krafternas och företeelsernas mångfald är alltför stor, för att det skulle kunna vara någon rimlighet i att antaga *en* vilja såsom urgrund för och ledare af världsalltet. Men hvilken mångfald af — sinsemellan ofta stridiga — tankar, känslor, drömmar, fantasier, förnimmelser och begär är icke hvarje människa? Hvilket kaos ser hon ej, när hon blickar ned i sitt eget väsen, helst om hon är en rikt utrustad människa! Och hela denna verksamhet inom hennes kropp som är så mångfaldig och dock för det mesta omedveten! Hon råkar få ett litet sår i ett finger: strax uppstår inom blodkärl och celler en den lifligaste verksamhet i och för läkandet af detta sår, allt under det hennes tankar samtidigt kanske äro på färd långt borta. Och dock, trots denna mångfald, huru starkt och afgjordt känner hon icke, att hennes individualitet är *en*. Är nu än världsalltet oändligt större, rikare och mer mångskiftande än människans väsende, så är det dock ingen orimlighet i att antaga att en förnuftig vilja, oändligt mera stor och rik än hennes egen, skall kunna leda och sammanhålla universum. Har man en gång känt och gjort klart för sig, att ens eget väsen är en enhet af mångfald, så finner man ej mer något ologiskt i att antaga en större enhet såsom sammanfattande en rikare mångfald. Att denna kan vara för fantasien svår att fatta, är icke något bevis mot dess rimlighet.

Det beundransvärda vetenskapliga system, som påvisat skapelsens alltjämt fortgående utveckling, främjad genom en ständig kamp mellan olika inflytelser, en oaflåtlig täflan mellan olika starka individer, har i själfva verket genom sina upptäckter gifvit ett starkt stöd åt åsikten om *en* vilja såsom ledande världen. Ty den förunderliga likformigheten i denna utveckling, det oemotsägliga faktum, att resultatet af denna oflåtliga

kamp alltid och allestädes blir — i stort sedt — ett fortskridande mot större ändamålsenlighet, större skönhet, större styrka, det är dock något som onekligen tyder på att här ej är fråga om krafter, som blindvis brottas och af hvilka den ena segrar idag, den andra i morgon, utan att här möter oss en mäktig vilja, som har sin plan och sitt slutliga mål.

Äfven inom den medvetna naturens, inom mänsklighetens utveckling skönjes en likformighet, som tyder på en enande och sammanhållande vilja bakom det hela. Huru ha icke sålunda de etiska begreppen utvecklat sig lika hos skilda folk och raser! Man gör ibland mycket affär af vissa olikheter i dessa begrepp, och dock betyda dessa olikheter föga i jämförelse med likheten i stort.

Är det icke tydligt att naturen — eller hvad man nu vill kalla sammanfattningen af de lagar, som regera världsalltet — räknar med människans sedliga instinkter såsom en faktor i utvecklingen? Likaså nödvändigt som det för ett bisamhälles bestånd är, att dess medlemmar inom sig ha den underbara instinkt för symmetri, som kommer dem att bygga sina celler som de mest fullkomliga sexhörningar, likaså nödvändigt är det för det mänskliga samhällets bestånd att hos individerna finnas de sedliga egenskaperna: ärlighet, rättvisa, ömsesidig hänsyn, måttlighet m. m. Om hos människan icke finnes nedlagd den bjudande instinkt, som kommer djuren att såväl i det ena som i det andra afseendet hålla sig inom måttlighetens gränser, om hennes lukt- och smakorgan ej varna henne för hvad som är ett dödligt gift, ej heller hennes drifter blott inom vissa begränsade tider behärska henne, — är det icke tydligen därför att naturen härvidlag räknar med hennes förnuft, hennes omdömesförmåga, som kommer henne att ej blott ur egen utan ur generationers samlade erfarenhet sluta sig till hvad som är för henne nyttigt?

Man står icke numera på den Rousseau'ska ståndpunkten i fråga om civilisationens inflytande på sederna; man vet nu,

att sanning och ärlighet, de förr s. k. primitiva dygderna, äro sällsyntare bland vildar än bland civiliserade människor, men är ense om att bland staterna är ståndpunkten af den politiska moralen en gradmätare på folkets utveckling. Det är icke så, att folken med nödvändighet förlora i ett hvad de vinna i ett annat hänseende. Den folkras, som i detta ögonblick är längst hunnen i utveckling, står relativt främst i intelligens likasåväl som i etisk känsla, i fysisk skönhet likasåväl som i fysisk styrka.*

Man kan i fråga om den etiska utvecklingen anmärka, att eftersom sedlighet, i stort sedt, sammanfaller med ändamålsenlighet, eftersom naturens anordningar röja samma vishet som den helleniske krukomakarens, hvilken, när han förfärdigade sina lampor af lera, visste att åt dem gifva en form som på det mest fullkomliga sätt enade skönhet med ändamålsenlighet, — eftersom sålunda ärlighet och rättvisa äro en klok nödvändighet för samhället, kyskhet och måttlighet en hälsosam försiktighet hos individen, så äro sedligt värde, sedlig skönhet blott talesätt. Må vara — i detta sammanhang åtminstone lönar det sig icke att tvista därom. Ty det som i denna fråga är det afgörande, är *enheten* i utveckling. När arkeologerna hos skilda folkslag finna samma ornament i bruk, se de däri ett bevis på forntida beröring dem emellan; när vi hos olika raser finna samma moraliska begrepp, behöfva vi ej söka efter någon samfärdsel emellan dem. Ty hos alla jordens folk finnas grundelementen till samma sedliga uppfattning.

Om nu den medvetna likasåväl som den omedvetna naturen oemotståndligt och genom virrvarret af skilda viljor

---

* Hvad det sistnämnda beträffar torde många vilja opponera sig, men om man med fysisk styrka menar ej blott muskelkraft, utan äfven uthållighet och anpassningsförmåga, så har häri den indo-europeiska rasen visat sig vida öfverlägsen alla andra.

och krafter sträfvar i samma riktning: mot större styrka, skönhet och ändamålsenlighet — är det icke i själfva verket ganska logiskt att antaga, att denna natur ledes af en förnuftig vilja?

För dem, som icke vilja gå in på något slags transcendental världsförklaring, måste med nödvändighet det mänskliga förnuftet framstå såsom det högsta, till hvilket världsutvecklingen hunnit. Och detta är som bekant den ståndpunkt, som nu för tiden intages af icke få. Men är det icke något orimligt i detta: människan finner allt mer och mer, allt efter som hon tränger djupare in i studiet af den henne omgifvande världen, af hvilka förunderligt visa och orubbliga lagar allt styres och sammanhålles, hon måste antaga, att hon alltjämt skall komma till kunskap om andra, ännu för henne förborgade lagar, lika beundransvärdt förnuftiga i sin logik och systematiska i sin ändamålsenlighet, lagar som, inbördes stödjande och kompletterande hvarandra, varit i verksamhet mångtusende år innan hon ens anat dem — och dock påstår hon att hennes förnuft är det högsta som universum frambragt!

Bland dem, som icke vilja neka till en viss enhet i världsutvecklingen, ej heller till att det enande förnuftet måste vara högre än det mänskliga, finnes det ju somliga, som tala om ett »omedvetet förnuft» såsom upphof till världslagarna. Det är likväl klart, att de slutsatser människan kan draga angående ett af spekulationer antaget förnuft måste betingas af analogien med de förnuft hon genom erfarenheten känner till. Och beträffande dessa är erfarenheten denna: ju högre förnuft, dess starkare medvetande. Hos djuren ett slags förnuft, som, för så vidt vi kunna döma, är utan medvetande, hos barn ett oklart, hos lågt stående folkslag ett mycket outveckladt själfmedvetande. Att nu antaga att det mest omfattande af alla förnuft skulle vara icke-medvetet, det blir ett godtyckligt antagande i strid mot alla analogier.

Det vore säkerligen en illusion att tro, att Guds tillvaro

någonsin skulle kunna med matematisk visshet bevisas. Och för öfrigt — det skulle i själfva verket icke gagna till mycket. Har en människa intet behof att tro på en Gud, så är det väl i allmänhet af föga gagn, om man för henne bevisar att Han finnes. Men det som är af vikt, det är att alla de, som i sitt innersta hafva en längtan att tro på en mening med lifvet och på ett väsen, som i sig innesluter den fullkomlighet till hvilken vi tråna, icke måtte genom föreställningen att vetenskapen bevisat att det icke finnes någon Gud hindras att i tron på Honom söka stöd och hopp.

Klart är att naturvetenskapen i en sådan fråga alldeles icke kan bevisa hvarken det ena eller det andra. Huxley har framhållit, att idealismen — på samma gång den från sin ståndpunkt förklarar sig icke ha någon kännedom om något annat än medvetenhetstillstånd, såsom hvilkas orsak man hypotetiskt kan antaga något som plägar kallas materia — icke är berättigad att göra några påståenden om denna materia, dess existens eller icke-existens. Men lika visst är det att materialismen ej har från sin ståndpunkt någon rätt att uttala sig i frågan om det finnes en Gud eller ej.

Materialismen förklarar själf, att dess enda grundprincip är den, att det finnes intet väsen, intet fenomen som ej har ett materielt substrat. Framställer någon nu den hypotesen — som lärdes af några af de gamla kyrkofäderna, såsom Tertullianus, Melito af Sardes m. fl. — att Gud är ett ljusväsen, således med ett materielt omhölje, om än af det mest eteriska slag, som bor någonstädes i den omätliga rymden emellan stjärnevärldarna, så kan materialismen från sin ståndpunkt alldeles intet invända däremot.

Büchners invändning, att teleskopet borde ha upptäckt honom, mister all betydelse, då man betänker att det, enligt hvad vi nu veta, finnes ljusstrålar som intet mänskligt öga sett och intet mänskligt instrument förmår uppfånga.

Eller om någon framställer den teorien att denna eter,

som ingen sett och som ingen vågskål vägt men hvars tillvaro af vetenskapen antagits som en nödvändig hypotes, uppfyllande på en gång världsrymden och tomrummet mellan atomerna — att denna eter är det allestädes närvarande, allt omslutande och genomträngande materiela substratet för världsviljan — hvad skulle materialismen kunna invända däremot? Hvarför skulle ej denna eter kunna vara organet för en vilja? Den materialistiska åskådningen förklarar, att begreppet personlighet egentligen är en illusion, i det människan består af ett oändligt antal kraftcentra, hvilka gemensamt producera en omätlig serie af förnimmelser. Då vi nu af praktiska skäl vant oss att kalla detta aggregat af molekyler — som dock onekligen har ett visst inre samband — en människa, detta aggregats förnimmelseserie för ett själslif och dess verksamhet resultat af en vilja — hvarför skulle vi ej med lika mycken rätt kunna tänka oss denna oändlighet af etermolekyler äga ett inre samband och gifva den namnet Gud?

Det är ej min mening att plädera för en sådan hypotes, blott att erinra om att materialismen i alla händelser emot teorien om en gudom, så snart denna tänkes med ett materielt substrat, ej kan ha något att invända. Om det, såsom en tysk författare — Hans v. Liebig — nyligen i en tidskrift yttrat, är en styrka för materialismen att den alldeles icke försöker sig på att gifva någon världsförklaring — och onekligen intar man ju alltid på sätt och vis en stark position genom att iakttaga en absolut tystnad, ity att man därigenom undviker att säga dumheter — så ligger det å andra sidan en betänklig svaghet i att afsäga sig rätten att ens diskutera en världsförklaring, då nu i alla fall hos de flesta människor röjer sig ett behof af en sådan. —

Må vara att ur tänkandets synpunkt teorien om tillvaron af en Gud kanske aldrig kan betraktas annat än som en hypotes: naturvetenskapen själf med dess påstådda visshet hvilar dock till stor del på hypoteser. Frånsedt den hypotes hvarpå

hela vetenskapen är byggd: att den materiela världen har en objektiv existens, så är atomläran en hypotes, teorien om eterns tillvaro likaså, hela elektricitetsläran är idel hypoteser.

Det är tre saker vetenskapen kräfver af en hypotes för att den skall anses berättigad: 1) att den är nödig såsom förklaring till någon företeelse, 2) att ej någon annan mera antaglig hypotes kan uppletas såsom orsak till nämnda företeelse och 3) att den ej såsom konsekvens för med sig några orimligheter.

Att den underbara företeelse vi kalla lif tarfvar en förklaring torde ej af någon förnekas. Ihågkommas bör att äfven *om* vetenskapen skulle vara i stånd att påvisa hela lifsevolutionens gång och återföra allt till en urcell — medan den i själfva verket ännu ej har bevisat så mycket som en enda arts öfvergång i en annan — så är därmed dock ingenting förklaradt. Ty uppkomsten af det jäsande lifvet i denna enda urcell kvarstår dock lika oförklarad, enär, efter allt hvad vetenskapen vet, lif alltid måste uppkomma ur lif. Och, som en framstående vetenskapsman sagt, den är egentligen fullt ut så gåtfull och oförklarlig denna hypotetiska urcell med millioner olika möjligheter slumrande inom sig, som de millioner olika frön till olika arter som Cuvier antog. Man kan också lugnt säga att ingen annan förklaring än den om en medveten vilja ens blifvit försöksvis gifven till lifvets uppkomst. Ty att tala om »krafters blinda brottning», det är absolut icke en förklaring. Och om det än kan sägas, att svårigheter framställa sig vid antagandet af hypotesen om en medveten vilja som impuls till världsutvecklingen, så tror jag icke någon skall kunna påstå att uppenbara orimligheter genom ett sådant antagande uppstå.

Och det behöfves icke mera än att teorien om ett ursprungligt högsta väsen såsom upphof till det fenomen vi kalla lif får en plats bland de ur vetenskaplig synpunkt acceptabla

hypoteserna. Hvad för tanken blott är en hypotes, det blir för den religiösa känslan en lefvande, värmande visshet.

Om det nu för en tänkande nutida människa icke ligger någon orimlighet i att antaga tillvaron af en personlig vilja såsom världens upphof, kan hon månne gå in på att denna vilja är god?

Detta spörsmål kan för oss människor ej betyda annat än: Skall denna vilja gifva oss hvad vi djupast och innerst åstunda? Är Gud vårt väsens upphof, så är han ock orsaken till vår starka, djupa lyckolängtan — skall han då månne tillfredsställa densamma? Lyckokrafvet innefattar i sig två moment: begäret efter lif — hvarmed sammanhänger en intensiv motvilja mot tanken att detta lif någonsin skall upphöra — och längtan efter harmonisk samklang inom det egna jaget och med den omgifvande världen.

Två ting ha kommit människor att tvifla på Guds godhet: döden och lidandet.

Tron att hvad vi kalla död blott är öfvergången till ett annat lif är, såsom bekant, mycket utbredd äfven bland lågt stående folkslag. Och enligt hvad många folk trott, skall detta lif efter döden icke hafva något slut — om det än kan innesluta många olika utvecklingsfaser.

Enligt hvad en del af det nittonde århundradets naturvetenskapsmän lärt oss, skulle detta emellertid vara en illusion. »Själen» är blott ett populärt sammanfattande uttryck för en serie hjärnfunktioner, och sedan hjärnan i döden blifvit upplöst, existerar icke mer någon »själ».

Såsom emellertid ofvan påpekats, blir det för vetenskapen ytterst svårt att förklara *hvad* det är som utgör sammanhållningen i ett mänskligt väsen, om vi ej antaga någon själ såsom ledande princip i detsamma. Och detta i synnerhet som cellernas lifslängd är jämförelsevis kort, så att en människa under sin lifstid förbrukat åtskilliga uppsättningar af

hjärnceller, medan dock hennes eget identitetsmedvetande icke undergår någon förändring.

För öfrigt, i fråga om själens existens kan man lugnt fasthålla vid det som af Descartes och Kant uttalats och som hvarje människa i djupet af sitt hjärta måste jaka till: att hennes egen själs tillvaro framstår för henne såsom det vissaste af allt. Teoretiskt kan man betvifla sin egen individualitet, men jag får bekänna att jag icke tror på att någon i grund och botten betviflar tillvaron af densamma.

Men huru går det i döden med denna individualitet?

Den princip om alltings oförstörbarhet — krafternas lika så väl som materiens — som med alltjämt större styrka blifvit af vetenskapen konstaterad, talar i själfva verket kraftigt för teorien om en själens fortvaro. Det är klart, att om af människan efter döden återstår blott en kropp, hvilken, förvandlad till jord, gifver näring åt nya organismer, så har det starkaste inom henne — den själsenergi, den tankekraft, den vilja som satt kroppen i verksamhet — gått förloradt. Ty den vitalkraft, som jäser i trädens saf och i djurens blod, den är till sitt energivärde ingalunda adekvat med den mänskliga själsenergi, som kan utföra så förunderliga ting — det måste dock af hvar och en medgifvas. De som erkänna, att den mänskliga intelligensen står för mycket öfver den omedvetna naturens lifsvärden för att kunna i dem omvandlas men antaga ett individualitetens uppgående i gudomen eller i ett allförnuft — en fond, så att säga, af hvilken bildas de nya själar som alltjämt göra sitt inträde i jordelifvet, — göra sig, äfven de, skyldiga till ett förbiseende af lagen om krafters oförstörbarhet. Ty det som människan känner vara det starkaste och innersta inom henne, det är just denna individualitet, som genom strider och lidanden utvecklats; och skulle denna förloras och förintas — vore det än för att uppgå i gudomen —, så måste detta betecknas som en förlust. Skulle

väl naturen, som annars låter intet förgås, låta det som köpts med så mycket arbete, så mycket lidande, helt förintas?

Det berättas om Victor Hugo, att han, tillfrågad om han trodde på själens odödlighet, skall ha svarat, att han vore alldeles öfvertygad om att hans egen själ vore odödlig; hvad alla de andra människorna beträffade, så vore han ej fullt så säker på saken. Man brukar i dessa ord se ett mycket öppenhjärtigt uttryck af naiv självuppskattning. Dock, det ligger äfven något annat däri. De uttala den inre subjektiva förvissning som är så naturlig för hvarje stark individualitet: »Huru det nu må gå med allt annat, — inom mig finnes något som aldrig kan dö, en eld som aldrig kan utslockna! Mitt väsen kan taga sig uttryck i former, helt olika dem vi här känna till eller kunna tänka oss, men det kan icke uppgå i en annan individualitet, ty därmed vore det som är innerst och starkast inom mig utplånadt. Och just därför att jag känner min djupa inre frändskap med världsalltet, vet jag, att mitt eget väsen också måste följa den världsordningens grundprincip, som heter kraftens oförstörbarhet.»

Det finnes i självfva verket intet för det mänskliga förnuftet mera otänkbart än begreppet förintelse. Inbillningskraften vägrar att föreställa sig det. De som säga sig tro på individualitetens upphörande i döden, använda ofta ordet sömn såsom uttryck för hvad de tänka sig följa på jordelifvets upphörande, och med detta ord röja de omedvetet hur omöjligt det är för deras intelligens att i sig upptaga begreppet förintelse.

Voltaires ord om uppståndelsen: »Det är i själfva verket icke mera orimligt att födas två gånger än att födas en gång» — framhålla på ett slående sätt huru det underbara, det outgrundliga, som ligger i själfva de fenomen vi kalla födelse och lif, beröfvar oss rätten att förklara för omöjligt hvad vi ej förstå. —

I närvarande stund torde i fråga om den totala förnekelsen af Guds tillvaro och själens odödlighet förhållandet

vara motsatt det som för några decennier sedan var rådande: då var bland vetenskapsmän och personer med utvecklad intelligens en ganska allmän skepticism rådande, medan massan ännu höll fast vid den traditionela tron; i våra dagar åter är en viss ytlig tvifvelsjuka ganska allmänt utbredd, och man får ej sällan från halfbildade personer höra frasen: »Vetenskapen har bevisat att det icke finns någon Gud eller något lif efter döden», medan af dem som tänka självständigt de flesta numera åtminstone ej torde uttrycka sig så tvärsäkert förnekande i dessa frågor. För öfrigt gäller om odödlighetstron detsamma som om tron på en personlig Gud: af naturvetenskapsmännen af andra och tredje rang ha många bestridt den; de af första rang ha nästan alla omfattat den. *

Till tidens något förändrade hållning till de andliga spörsmålen, torde icke litet hafva bidragit en hel del sällsamma fenomen, hvilkas realitet ännu för ett par decennier sedan föraktfullt förnekades, medan den numera är tämligen allmänt erkänd. Vissa hypnotiska fenomen — t. ex. åstadkommande genom suggestion af blåsor och sår å människokroppen, — förnekas numera af ingen; dessa företeelser, som visa själens herrevälde öfver kroppen, äro föga ägnade att stärka deras position som anse själen vara blott »en egenskap hos den grå hjärn-

---

* Jag vill anföra några uttalanden af Goethe: »Jag skulle på inga villkor vilja undvara lyckan att tro på ett kommande lif; ja, jag skulle nästan vilja säga att de äro döda också för detta lif, alla de som icke hoppas på ett kommande.» — »Det personliga fortlefvandet står ingalunda i strid med de iakttagelser jag i många år gjort angående alla lefvande varelsers natur; tvärtom framgår denna öfvertygelse med förnyad styrka ur dessa iakttagelser.» — »Med fullständig ro motser jag döden, ty jag har den fasta öfvertygelsen att vår själ är ett väsen af oförgänglig natur.» »Det är alldeles omöjligt för en tänkande varelse att föreställa sig ett icke-varande, ett upphörande af tankar, och i den meningen bär enhvar odödlighetsbeviset inom sig själf.» Goethe var också öfvertygad om reinkarnationen, han säger: «Jag är viss om jag varit till tusen gånger och hoppas också komma tillbaka tusen gånger».

substansen.» Än starkare bevis för att själen är det primära, kroppen blott dess uttryck och dess verktyg, lämnas af de företeelser, som kallas telepati och clairvoyance. Dessa yttringar af själens förmåga att oberoende af kroppens sinnesorgan i sig upptaga förnimmelser kunna väl ej — oaktadt många fall blifvit af framstående forskare konstaterade, — ännu sägas vara allmänt erkända: skepticismen är lika konservativ som någonsin bigotteriet. Men man torde ej säga för mycket om man påstår, att alla de, som brytt sig om att verkligen taga reda på dessa saker, funnit, att man ej mer kan affärda som vidskepelse eller humbug alla berättelser om människor som i dödsminuten, i hypnotiseradt tillstånd eller annars i någon sorts »trance» sett och hört sådant som tilldragit sig hundratals mil ifrån dem. * Således sett och hört icke med de vanliga sinnena. Det tyckes i detta spörsmål komma att gå på samma sätt som med frågan om meteoriterna; i ett par decennier i slutet af förra och början af detta århundrade log man åt alla berättelser om stenar, som skulle ha fallit ned från himmelen; trots intyg från enstaka vetenskapsmän fortfor man att föraktfullt betrakta det som en vidskepelse — tills de bevisade fallen blefvo så talrika, att med ens saken lika afgjordt blef ett självklart faktum som den förut varit ett mål för löje.

Hvad ett tredje slag af fenomen — de spiritistiska — beträffar, så ha visserligen äfven för dessas konstaterade tillvaro ansedda vetenskapsmän uttalat sig; dock ha ju å andra sidan de bedrägerier, för hvilka spiritisterna ovedersägligen ofta nog varit offer, skapat en mycket allmän misstro mot saken. För öfrigt tror jag, att de spiritistiska fenomenen, äfven om deras verklighet blefve på ett fullt tillfredsställande sätt konstaterad och vunne en mer allmän tilltro än hittills

* Det bäst bevisade faktum i denna väg är väl fortfarande Svedenborgs af ett mångtal vittnen bestyrkta syn af den stora branden i Stockholm, medan han befann sig i Göteborg.

varit fallet, ingalunda skulle hafva den betydelse för odödlighetstron, som spiritisterna själfva anse.[1] De nyss antydda företeelserna — fjärrskådande och meddelande på afstånd själarna emellan — bevisa egentligen lika mycket. Ty de visa att själen icke är beroende af kroppen på det sätt materialisterna påstå, de visa att själen kan i sig upptaga förnimmelser på annat sätt än genom de yttre sinnena, och genom att sålunda uppenbara en själens tillvaro i sig föra de med sig såsom en logisk nödvändighet öfvertygelsen, att själen icke *kan* upphöra att existera, i enlighet med den nyss anförda lagen om kraftens oförstörbarhet. Beträffande de spiritistiska företeelserna kan man — äfven förutsatt att de kunna bevisas vara fullt verkliga — tänka sig andra orsaker till dem än inverkan af andar. Man kan tänka sig att företeelserna äro resultat af hemliga och sällsamma krafter i människosjälen, i det de, omedvetet för de deltagande själfva, åstadkommas genom deras viljekraft. — En vetenskapsman, som åsett en spiritistseans hvilken försiggått bland idel »otrogna» och kritiskt kontrollerande personer och som sagt mig att, enligt hans och de öfriga närvarandes mening, ingen möjlighet till bedrägeri vid detta tillfälle gärna kunde förefinnas, förklarade likväl, att de åstadkomna fenomenen — s. k. andematerialisationer — alldeles icke öfvertygat honom om att andar här hade sin hand med i spelet. Hvarför skulle man icke, menade han, snarare antaga en hos somliga människor förefintlig kraft, som tilläte dem att utom sig projiciera en del af den materia som utgör den egna kroppen, än antaga, att ett utom människan varande andeväsen satte sig i besittning af hennes själ och kropp för att åstadkomma denna förflyttning af materia. Det är ju en allmän regel, att när man söker en vetenskaplig förklaring af ett fenomen, man väljer den förklaring, som jämförelsevis minst tvingar till antagandet af nya hypoteser. Högst sällsam är ju i alla händelser, äfven om den förklaras som resultat af den egna viljan, en sådan förflyttning af

materia. Men den säger oss då endast detsamma som telepatin och clairvoyancen: att vår själ äger krafter långt utöfver hvad man i allmänhet anar. Det som i allmänhet gör spiritisternas experiment föga tillförlitliga, det är det att de alltid utgå från den teorien, att alla själslifvets oförklarade fenomen orsakas genom inverkan af andar. Det är alltid farligt att, när man undersöker en sak, ha sin förklaring färdig på förhand.

För öfrigt, om man också antar, att det är andar som åstadkomma de spiritistiska fenomenen, så tror jag man bör tillbakavisa den tanken, att man, — förutom det blotta faktum att det finnes väsenden, hvilka i allmänhet icke äro för våra sinnen förnimbara men hvilka under vissa förhållanden kunna meddela sig med oss, — skulle kunna genom spiritist-seanser få några tillförlitliga meddelanden i andliga spörsmål. Spiritisterna medge själfva, att det för det mesta är lägre andar, d. v. s. själarna af i moraliskt hänseende lågt stående människor, som de under sina seanser förmå att svara på allehanda spörsmål eller t. o. m. att »materialisera» sig. Utom det att ingenting garanterar oss, att ej dessa lågt stående andar kunna vara lögnaktiga efter döden, likasom måhända före densamma, så innebär det en ganska pueril och krass uppfattning af det andliga lifvet att tro, att en själ med ringa utveckling och föga andligt intresse blott genom att lämna jordelifvet i en hast vinner någon stor insikt i andliga frågor. — Man skulle ju för öfrigt kunna framkasta den hypotesen att, *om* det verkligen är några för våra vanliga sinnen ej uppfattbara väsen som orsaka de fenomen spiritisterna sysselsätta sig med, det dock ej är hädangångna människosjälar utan något slags andeväsen, hvilka, suggererade af människans outtalade önskningar eller omedvetna fruktan, utgifva sig för att vara människosjälar. Då intet kan bevisas i fråga om deras uppgifters sanningsenlighet, blir det äfven i bästa fall — d. v. s. äfven ifall fenomenens verklighet konstateras — blott föga bevändt med spiritismens bevis för själens odödlighet

Det är enligt min mening alldeles intet orimligt i tanken, att bortgångna själar kunna önska meddela sig med dem som lefva kvar på jorden, ej heller däri att de under vissa omständigheter hafva förmåga därtill. De som förneka det senare göra det vanligen af det skälet, att man icke kan tänka sig att en ande skulle kunna vare sig frambringa ljud eller på annat sätt göra sig materielt förnimbar. Man utgår då från den förutsättningen att själen efter döden skulle vara absolut utan kroppsligt hölje. Detta är likväl stridande såväl mot Nya testamentets åskådning (där talas på flera ställen om den »förklarade lekamen» människan iklädes efter döden) som mot föreställningarna i — så vidt jag vet — alla andra religioner. Att Indiens läror tala om ett hölje af finaste materia för själen är bekant; grekerna tänkte sig de aflidna i en sorts töckengestalt, och Viktor Rydberg har (i »Germanisk mytologi«) visat, att våra förfäder föreställde sig en hamn, en »lit» såsom efter döden omslutande själen. Och hvad som är säkert är att vi i själfva verket ha ytterst svårt att föreställa oss att ej själen skulle ha något kroppsligt hölje — om än af den mest eteriska art. Men finnes blott någon sorts ljusgestalt, är det intet orimligt i att den skulle kunna påverka materia — likasåväl som ljus och elektricitet kunna omsättas i kraft. Antagandet att en själ efter döden icke har något slags materielt hölje är en kvarlefva af medeltidens från antikens hämtade föreställning om materien såsom i sig själf ett ondt och besudlande för själen.—

Men man kan likväl ej annat än tro att de hädangångna, hvilka ha något af verklig betydelse att meddela de kvarlefvande, skola kunna finna något annat sätt därför (t. ex. genom drömmen *), än bordknackningar m. m., och man

---

* De budskap till människorna från högre makter som i bibeln omtalas frambäras oftast i drömmen. Att söka själf framkalla meddelanden från andevärlden framställes där alltid såsom orätt.

kan ej underlåta att tänka, att högre andar, hvilka vilja människornas väl, omöjligen kunna önska uppmuntra dessa tämligen osmakliga seanser, där personer offra tid och nervkraft, som till bättre kunde användas, på något som i de flesta fall blott är en sport för sysslolösa, ehuru nyfikenheten och begäret efter spännande, nervkittlande erfarenheter plägar bemantlas under namn af intresse för de högsta frågor. Jag vill ej förneka möjligheten af att personer, som haft svag eller ingen tro på ett lif efter döden, genom spiritistseanser vunnit öfvertygelse därom. Men jag tror, att det oftast varit personer som haft så pass litet intresse för andliga spörsmål, att de förut knappt brytt sig om att tänka på frågan om de hade en odödlig själ eller ej. Och jag tror icke, att en sådan på rent yttre väg uppkommen odödlighetstro har mycken betydelse för en människas andliga lif. Vanligen visa ock de, som blifvit öfvertygade spiritister, sin tro mindre genom att allvarligare än förr och med starkare medvetande om att allting drar sina konsekvenser med sig uppfylla sina plikter än genom en osund ifver att få bevittna fler och fler fenomen.

Spiritisterna anse det för en öfverlägsenhet att äga och för en plikt att hos sig odla »det sjette sinnet», förmågan att mottaga meddelanden från andevärlden. Enligt min tanke är det snarast en abnormitet, en sjuklighet i den mänskliga organismen som kommer somliga människor att se och höra dessa företeelser, hvilka jag för min del anser stundom vara verkliga, ej beroende på ett sinnenas bedrägeri men dock vid ett sinnenas normala tillstånd icke möjliga att uppfatta. Vore de spiritistiska företeelserna det *enda* som kunde gifva människan odödlighetstro, då skulle ju betydelsen af detta sjette sinne verkligen vara stor och skulle fullt uppväga den kroppsliga ohälsa som ofta åtföljer mediumskap. Men då de ingalunda utgöra den enda vägen till denna tro och den sorts tro de uppväcka oftast blir föga fruktbärande, så har »det sjette sinnet» alldeles icke den betydelse som spiritisterna förmena.

Umgänget med en hel del bortgångna för det mesta lågt stående själar kan ej heller i och för sig vara af någon vidare betydelse. Långt mera fruktbärande är otvifvelaktigt det umgänge med hädangångna andar vi kunna njuta genom att läsa de böcker, där inspirerade tänkare och stora skalder nedlagt det bästa inom sig. Sådana andar tala tydligen ej genom medier, ty i alla de böcker som äro fulla med spiritistiska meddelanden från den andra världen, förekommer icke en ny tanke, knappast ens ett skönt och slående uttryck för en gammal tanke. Svårt är det också att förstå hvarför just de, som mycket orda om själens genom æoner fortvarande lif efter döden med allehanda utvecklingsstadier, skola finna det så betydelsefullt, att vi under detta jämförelsevis korta jordelif äflas efter att söka ett umgänge, som vi beständigt och på ett rikare sätt skola få njuta af i ett långt, kommande lif. Tror man, att ett lif i tjänande af Gud här på jorden är villkoret för att det kommande lifvet skall blifva rikt och harmoniskt, då är den minsta kärleksgärning mot en medmänniska, det minsta arbete utfördt för det helas väl af långt större betydelse än ett dussin andekonversationer.

Vore mediumskap i allmänhet förenadt med höga moraliska egenskaper, då kunde man ändå något förstå åsikten att ägandet af detsamma är ett slags andligt adelskap och sträfvandet därefter en plikt. Men så vidt jag vet, ha aldrig om några medier berättats, att de voro synnerligt upphöjda karaktärer, däremot ha faktiskt flera af dem varit kända för motsatsen. *

---

* Spiritisterna skola kanske som exempel på ett medium af den mest upphöjda karaktär vilja anföra Sokrates. Dennes meddelanden från sin »dämon» äro likväl, såsom tydligen framgår af de ställen hos Platon där det talas om dem, att betrakta såsom helt och hållet inre ingifvelser. Sokrates är öfvertygad om tillvaron af sin dämon, men han har hvarken sett eller hört honom, endast förnummit hans röst i sin själ med en styrka och tydlighet som icke hos honom lämnar rum för det antagandet att den skulle vara blott ett uttryck af hans egna

Utan att sålunda vilja förneka att den spirititiska rörelsen haft sin nytta med sig —den har bland annat otvifvelaktigt fäst uppmärksamheten på fenomen, som förtjäna att studeras — så tror jag, att på det hela taget kunna på sådana rörelser än i dag tillämpas Jesu ord: »Tro de icke Mose och profeterna, så tro de ej heller om någon af de döda uppstode.» Att Jesus genom antydda liknelse indirekt medgifvit möjligheten af andeuppenbarelser, synes mig otvifvelaktigt, men på samma gång vill han tydligen hafva sagdt, att i de flesta fall sådana andeuppenbarelser äro af föga gagn för människans sedliga och andliga lif, enär en verklig hjärtats ändring bör komma inifrån och icke orsakas af mer eller mindre kraftiga bevis för att våra gärningar få sin lön bortom detta lifvets gränser.

Lidandet är det andra faktum som kommit mången att tvifla på Guds godhet.

Att döden kan vara en vinning, en inledning till något bättre, det synes mången vara mindre svårt att gå in på än att lidandet skulle vara det. Vore Gud på en gång kärleksrik och allsmäktig, säger man, då kunde Han väl hafva skapat en värld, i hvilken lidandet aldrig kommit in.

---

tankar. På samma sätt med Gamla testamentets profeter; de förtälja: »Herren sade till mig — —» eller »Herrens ängel talade till mig — —» men de säga icke — annat än undantagsvis — att de lekamligen sågo Guds änglar eller hörde deras röst. Att hålla sin själs öra öppet för de inre ingifvelserna, det måste af hvar och en som öfverhufvud tror på någon gemenskap emellan gudomen och människorna, betraktas som en plikt, men härför kräfves ingen annan »träning» än att ägna sitt lif åt att tjäna Gud och att i bönen träda inför Honom. Det onaturliga och osunda i spiritismen är först och främst det, att den gör särskilda ansträngningar och anstalter för att framkalla meddelanden från andevärlden, då likväl det naturliga är, att, om andarna önska lämna oss några meddelanden af verklig betydelse, de skola göra det opåkallade.

Ett sådant resonemang är till sitt väsen likartadt med den gamla sofismen: Kan Gud synda? — Nej. — Då är han icke allsmäktig, eftersom han icke kan allt.

Gud är icke endast Kärlek och Allmakt, Han är också Förnuft och Rättfärdighet. Men i förnuftets och rättfärdighetens väsen ligger, att hvarje handling drager sina följder med sig, liksom rörelsens lag kräfver, att hvarje ljudvåg fortplantar sig genom omätliga rymder. Sorgens väsen liksom syndens är disharmoni. Allt mitt lidande är en mer eller mindre direkt följd af att jag själf icke handlar eller handlat i harmoni med mitt väsens djupaste grund, — det är: med det gudomliga inom mig, — och af att andra människor likaledes slitit sig loss från den innerliga samkänsla och samverkan med den gudomliga viljan som för vårt väsen ursprungligen är det naturliga. Att tänka sig att Gud, allt under det tvedräkten funnes kvar, skulle upphäfva den disharmoni som är dess följd, det är lika orimligt som att tänka sig att Han skulle upphäfva den attraktionskraft som håller världssystemen samman.

Icke heller skulle det ligga kärlek i att upphäfva lidandet så länge dess rot — mänsklighetens egenvilliga aflägsnande från Gud — finnes kvar. Det kan väl stundom tyckas oss som om vi helst skulle vilja vara af med de nerver som öfverbringa till oss känslan af smärta, men utan dem skulle vårt lif kunna långsamt rinna bort utan att vi märkte det. En läkare, som förstode att hans patient icke skulle vårda sig om att söka verklig bot för sin sjukdom, blott han blefve fri från de tillfälliga plågorna, skulle icke handla barmhärtigt, ifall han gåfve åt sjuklingen smärtstillande medel.

Människorna hafva egenvilligt skapat tvedräkten mellan sig och Gud; denna tvedräkt och det lidande, som däraf följer, kan upphäfvas blott genom att mänskligheten återvänder till Gud. Att Gud skulle genom sitt allmaktsbud tvinga tillbaka till sig varelser, som han skänkt gåfvan af själfständig vilja,

vore otänkbart. Men väl öfvar hans kärlek på dem en ständig och djup dragning, som till slut måste segra. Såsom Aristoteles skönt har uttryckt det: Gud styr världen därigenom att han är fullkomligheten, det högsta goda, som på världen har en evig dragningskraft.

Säger man åter, att Gud, om Han är kärleken, måste lida då hans skapade varelser lida och att han sålunda, ifall han känner smärta, icke är fullkomligheten — då förgäter man att tid och rum äro begrepp som icke kunna gälla inför den Evige och att, om mänskligheten är bestämd att en gång i tidernas fullbordan vinna full och salig harmoni, då är denna harmoni i evigheten redan närvarande.

Men om Gud är på en gång allmakt och kärlek, skulle han ej ha kunnat från början skapa människorna sådana att de, äfven utrustade med fri vilja, ej affallit från honom och sålunda ej störtat sig i synd och lidande? Är det månne så att Gud ej *är* allsmäktig men att han *blir* det, då en gång hans kärleksande genomträngt universum? Skulle det väl vara så som de gamla filosoferna menat, att jämte Gud ursprungligen fanns också det vi kalla materia eller det embryo, ur hvilket den nuvarande världen småningom blifvit till? Skulle världsutvecklingen då bestå i att anden icke förintar materien, såsom buddhismen menar, eller stöter den bort ifrån sig, såsom neoplatonismen tänkte sig, men småningom genomtränger och förklarar den?

Sådana frågor kunna uppstå inom en. Och jag vill anmärka att ingen af de här framkastade hypoteserna egentligen står i afgjord strid med Jesu lära. Icke ens hypotesen att Gud skulle vara blott potentielt, icke aktuelt allsmäktig. Såsom jag förut framhållit, är kristendomen ingalunda oskiljaktigt förbunden med något slags filosofiskt system, om än kyrkan, till sin egen olycka, hakat sig så fast vid ett sådant, att både hon själf och andra anse kristendomen stå och falla med detsamma. Och just därför att kristendomen icke är en

filosofi utan en religion d. v. s. en intuitiv uppfattning af tillvarons mening och mål, en tro på att det eviga målet heter kärlek och vägen dit likaså — har man ingen rätt att, såsom somliga göra, förebrå kristendomen att den ej fullständigt löst lidandets och det ondas problem. Man har så mycket mindre rätt därtill som ingen annan världsåskådning någonsin löst dessa problem. Att säga att allt, ondt och godt, lycka och lidande, blott är resultat af blindvis kämpande makter — det är sannerligen ingen förklaring! — Ingen ideel åskådning, d. v. s. ingen som ansett att världens utveckling ledes af en till det goda syftande vilja, har någonsin kunnat fullt tillfredsställande lösa det ondas och olyckans problem. Men vill man vara rättvis, bör man, synes det mig, medgifva, att den åsikt som jämförelsevis mest är ägnad att låta oss skymta en tillfredsställande lösning är den, som, med anslutning till kristendomens stora grundlag, lär att Gud, såsom varande till sitt väsen kärlek, velat låta ur sig utgå en mångfald af individualiteter att älska och älskas af. Men då ingen individualitet kan tänkas utan ett visst mått af fri vilja och själfbestämningsrätt, måste dessa ur Gud utgångna varelser äga frihet att efter eget val aflägsna sig från Gud eller återgälda hans kärlek. Men i och med detsamma en del af dem begagnade friheten till att undandraga sig Guds inflytande, kom disharmonien in i världen och ökades allt mer, allt efter som själarna aflägsnade sig allt mer från sitt upphof. Denna disharmoni kan ej upphöra, förrän själarna åter frivilligt gifva sin kärlek till den Högste. —

Men om lidandet och döden endast äro medel, om den fullkomlighet, till hvilken vi tråna, en gång dock nås, då är Gud god. Och då är det självklart att det är vår plikt såväl som vår lycka att älska honom d. v. s. att ägna vår själs innersta håg och vårt lifs starkaste gärning åt att främja Hans rike, närma mänskligheten till denna fullkomning som är Hans viljas mål.

Ej heller kan det ligga någon svårighet i att erkänna som naturligt korollarium af budet om kärlek till Gud budet om kärlek gentemot människorna. —

Men kan väl ock en nutida tänkande människa erkänna Kristus såsom sin »salighetshöfding», se i honom på en gång det ideal, till hvilket mänskligheten sträfvar, och speglingen af det gudomliga, för så vidt detta kan i ändligheten speglas? Kan hon i *denna* mening — den enda skriftenliga — gifva åt Kristus det gamla namnet af »gudamänniskan», Deus-Homo?

Det är två omständigheter som företrädesvis vålla att Kristus för nutida människor sällan blifver till en lefvande värklighet, som öfvar inflytande på deras lif. Den ena är åsikten att han är ett ofattbart dubbelväsen, på en gång människa och Gud; den andra är den allmänna föreställningen, att han till uppfattning och lära var asket, d. v. s. ensidig och omöjlig att efterfölja för den som älskar skönhet, vetande, kultur. Ingendera föreställningen är, såsom jag ofvan sökt visa — och hvad den första af dem beträffar har den, såsom hvar och en vet, blifvit utförligt gendrifven af personer långt mer kompetenta än den som skrifver detta — med den evangeliska skildringen af Jesu person öfverensstämmande. Om detta blifver klart för människorna, tror jag att de skola inse hvilken styrka och hvilken välsignelse, hvilken anledning till allvarlig själfpröfning och hvilken upplyftande tröst det ligger i att se på människosonen och älska honom.

Det som gör Kristus till en medelpunkt för den kristnes tro — d. v. s. för hans lif — det är icke den »ställföreträdande försoning», genom hvars proklamerande ortodoxien på ett krasst och öfverdrifvet sätt tolkat Pauli juridiskt-dialektiska framställning af Kristi betydelse för världen, det är icke hans ställning af »medlare», i den mening först platonis-

men och sedermera kyrkoläran förkunnade: såsom en länk emellan de annars af en oöfverstiglig klyfta skilda Gud och världen. Kristi betydelse ligger däri att han för oss uppenbarat Guds väsende och människans väsende, lärt oss, så som ingen annan, förstå den Evige och förstå vårt eget innersta. Det har funnits religionsstiftare före Jesus, som framhållit att Gud måste vara den rättfärdige; det har funnits sådana som förkunnat att Han är den barmhärtige. Men hvem har väl före Jesus kunnat komma människorna att förstå, blifva innerligt förvissade om, att den fullkomliga rättfärdigheten och den fullkomliga, allt förlåtande kärleken äro ett? Ord och teorier skulle ej ha kunnat låta oss fullt fatta detta, men Kristus som är Fadrens afbild, ljus af hans ljus, har låtit oss se undret lefvandegjordt. Därför är det som den djupast sjunkna syndare kan våga tro på upprättelse, våga tro på att han, trots allt, må djärfvas nalkas den Fullkomlige. Inga försäkringar skulle ha förmått honom att tro det — endast anblicken af Jesu kärlek och Jesu helighet, underfullt sammansmälta och framstrålande ur evangeliet, kunna bringa hans hjärta denna tröstande visshet.

Och såsom först Jesus lärt oss förstå Fadern, så har ock först han lärt oss förstå människorna.

Andra tänkare ha satt människans mål högt, men hvem har väl före honom djärfts häfda på en gång att den djupaste trängtan i vårt sinne icke kan stillas af något mindre än fullkomligheten, och utlofva, att denna fullkomlighet skall nås, så att vi blifva fullkomliga såsom vår Fader är fullkomlig! Likväl — hade det dock endast blifvit oss *förkunnadt*, hur skulle vi väl kunnat tro därpå? Hur skulle vi väl kunnat tro, att människor, som vi se sjunkna i en råhet hvilken nästan synes djurisk, hade möjlighet att nå fullkomligheten? Och hur skulle vi väl kunnat tro om oss själfva — hvar och en som blickat ned i sitt inre — att vårt innersta någonsin skulle kunna blifva idel renhet och kärlek? Men den

människan Kristus Jesus har stått fram för vår blick, och vi hafva sett hans väsende och hafva förstått, att så innerligt är sambandet emellan mänskligheten, att hvad en människa nått, det kan ock en annan nå — vägen må sedan vara aldrig så lång och fylld af strider och pröfningar. Jesus har uppenbarat, att det är icke någon öfverdrift eller något tomt ord, det gamla ordet, att människan är skapad till att vara Guds afbild.

Likasom det allt kufvande Romas fälttecken icke var någon fladdrande fana med en devis sömmad däruppå, utan örnen, som för legionerna var bilden af den världshärskande stadens makt och storhet, så är icke heller för kristenheten samlingstecknet någon pappersrulle med skrifna ord och bekännelser, utan en lefvande gestalt, Jesus Kristus. Kring honom är det vi flockas. Ord kunna blifva döda, äfven om de från början ej varit det, anden kan flykta ur dem, så att de icke mer säga oss något. Så har det gått med många religionsformler och lärosatser. Men personligheten är evigt outtömlig. Den största personlighet jorden skådat är vår höfding. Seklerna komma och gå, hvart sekel söker tränga djupare in i hans väsen, men aldrig skall mänskligheten nå till botten därmed — förrän den i sin helhet blifvit omskapad till likhet med honom.

Ett för alltid fastslaget ideal, säga somliga, kan ej i längden tillfredsställa människan. Det är sant. Men huru fåviskt, när dessa ord tillämpas på kristendomen! På intet ställe i evangeliet finnes någon beskrifning af hurudan människan bör vara för att vara fullkomlig. Troligen är kristendomen den enda religion af dem, som ha skrifna urkunder, hvilken saknar föreskrifter härutinnan. Nej, i kristendomen finnes intet fastslaget, allt är lefvande och därför utvecklingsmöjligt, emedan vår religions medelpunkt är icke en bekännelseskrift, utan en lefvande och lifgifvande gestalt. —

Detta, i frågan om kristendomen kan accepteras af en nutida tänkande människa. Beträffande den andra frågan: kan den också tillfredsställa hennes andes djupaste längtan — ja, hvad är väl annat att därpå svara än apostelens ord: »Pröfven själfva, och I skolen finna om denna lära är af människor eller af Gud.» —

Jag vill blott ännu anföra några ord af Victor Cousin. »Endera skall religionen helt och hållet försvinna ur världen eller också skall kristendomen fortlefva. Ty det står icke i människotankens makt att skapa en fullkomligare religion» samt några ord af Gœthe, hvilka mer än en gång blifvit citerade men väl tåla vid att än en gång upprepas: »Må den andliga kulturen gå framåt och människoanden vidga sig hur mycket som helst: öfver kristendomens höghet och sedliga kultur, sådan den tindrar och lyser i evangeliet, skall han dock icke komma.»

* * *

Tro, hopp och kärlek — så nämnde den store hedningaaposteln de kristna dygderna. Den som är »störst ibland dem», var ock den af hvilken mänskligheten otvifvelaktigt mest var i behof vid den tid då Kristi lära först predikades för världen.

Om det än alltjämt återstår mycket, oändligt mycket, innan det mänskliga samhället blifvit genomträngdt af den kristna kärlekens ande, så kan man dock säga, att dess *princip* numera blifvit erkänd inom det civiliserade samhället. Samhället betraktar numera såsom sin plikt att taga vård om de fattiga, de sjuka, de förolyckade. Äfven de som äro kristendomens motståndare ha häri tagit intryck af dess lära. Statens plikt att taga hand om de hjälplösa betraktas som en själfklar sak, och altruism är en egenskap, hvars tillvaro, åtminstone till ett visst mått, anses oundgänglig för att en karaktär skall hafva etiskt värde.

Men om världen på sätt och vis kan sägas hafva anammat kristendomens predikan om kärleken, så förspörjes i stället en den största brist på tro och hopp.

Vår tid, som ej mer hyser den naiva tron, att alla människor skola blifva lyckliga, så snart blott allt förtryck är störtadt och alla fördomar bannlysta, som härvidlag mist 1700-talets illusioner — ty det adertonde århundradets kritik var dock på sitt vis full af hopp — vår tid, som förstått att inga lagar, inga institutioner kunna förhindra, att lifvet blir fullt af lidande, vår tid, som ej heller tror på en kommande odödlig tillvaro, hvilken gör till något jämförelsevis smått de olyckor vi här måste bära, har med nödvändighet råkat in i pessimismen. Antalet af dem, som själfva förkorta sin tillvaro, är som man vet stort och tyckes vara i ständigt stigande; och dock kan det nästan synas underligt, att de ej äro flera, då säkerligen för de flesta människor det är tider eller åtminstone stunder, då det förefaller önskvärdare att lämna detta lif än att bära det, och då så många tyckas vara öfvertygade om, att döden är slutet på allting och att fruktan för »what dreams may come» är blott en tom inbillning.

Tron på en mening med lifvet, tron på Gud och människorna, hopp om ett slutligt ljust, härligt mål för den trötta mänsklighetens sträfvanden — se där hvad vår tid behöfver för att få ny spänstighet och kraft att lefva.

Tro och hopp — men är det icke det som kristendomen skänker?

Visserligen, skola många svara, är det kristna hoppet en skön, en ljuflig dröm. Men hvad vi behöfva är visshet.

Visshet, om man därmed menar matematisk visshet, nej, den skänkes icke af kristenheten. Tro och hopp äro egenskaper hos själen, äro själens sundhet och styrka, och de kunna ej bibringas genom matematiska bevis.

Men det finnes dock i kristendomen ett faktum, som i sig äger så mycket af lefvande, strålande visshet, att det åt

den själ, som möter detsamma, oemotståndligt meddelar denna sundhet och styrka som kallas hopp och tro.

Hvad är det då, som är vissheten i Kristi religion? Är det väl de under Jesus berättas hafva utfört? De äro kanske icke så få, de som resonera lika puerilt som hjälten i mrs Humphrey Wards mycket omtalade »Robert Elsmere»: »Kristendomens sanning hvilar på undren, och under ske icke.» Likväl har Jesus själf aldrig fäst någon vikt vid undren såsom bevisande för tron; af förbarmande kärlek gjorde han sina under, men när människor bådo honom om tecken och under, på det de måtte tro, vägrade han att efterkomma deras önskningar. Undren i sig självfva betyda för tron intet. Har man sett några underbara, stundom ögonblickliga fall af sjukdomars botande genom hypnotisk suggestion, så finner man intet otroligt i en hel del af de under, som i evangelierna berättas; andra tilldragelser åter, som där berättas, kunna väl synas mera ofattliga, men vi känna ännu alltför litet till naturlagarna och alla dolda krafter i och utom människan för att därför strax behöfva ropa med kristendomsförnekarna: »Detta är ren dikt och visar hur otillförlitliga evangelierna såsom historiska urkunder äro» eller med somliga något ovisa kristendomsförsvarare: »Se, dessa under visa, att den som gjort dem måste vara mer än en människa.» Lifvet själft med alla sina underbara fenomen är alltför gåtfullt, för att det ej skulle höfvas oss bäst att med Arago säga: »Vetenskapen bör ej förklara något omöjligt utom de rent matematiska omöjligheterna, såsom att två gånger två skulle vara fem.» Andra under återigen äro berättade i delar af evangelierna, hvilka bevisligen ej tillhöra urtexten. — Men antingen jag tror på undren eller ej — hur betydelselöst är ej detta för mitt religiösa lif! Till och med påskmorgonens under har ej för den kristne den centrala betydelse, som man velat tillägga detsamma. Paulus säger visserligen: »Är icke Kristus uppstånden, är vår predikan fåfäng». Men skulle han än med

detta ha menat den synliga, för människor uppenbara uppståndelsen, icke blott det att Kristus lefver äfven bortom döden och, såsom han själf sagt, gått tillbaka till sin fader, — hvarför skulle vi hålla oss till Paulus mer än till Kristus? Kristus har aldrig till dem, som sporde honom om vägen till evinnerligt lif, sagt att de måste i detta tro hvarken det ena eller det andra: *tron* såsom en egenskap, såsom en kraft fordrar han af människorna, icke »den rätta tron»: ett försantförhållande af det eller det. Han öfvertygade Thomas om verkligheten af sin uppståndelse, han förehöll honom mildt, att »de äro saliga, som icke se och dock tro», men detta innefattar ej att de, hvilka ej så påtagligt som Thomas blifvit öfverbevisade om verkligheten af Jesu synliga uppståndelse och som, icke seende, icke kunna tro på den, därför äro ovärdiga att räknas som Jesu lärjungar. Han sade till flera af dem han under sitt jordelif sammanträffade med: »Din tro har frälst dig»; till ingen sade han: »Du måste tro, att jag skall lekamligen uppstå ur grafven». Paulus, som menade sig skola få upplefva Kristi synliga återkomst för att döma jorden, ansåg att utan förvissningen om den synliga uppståndelsen, vore denna väntan alltför osäker. Vi, som sett seklerna gå utan denna återkomst i himmelens sky, kunna ej finna det vara af någon afgörande betydelse, om Kristus i synlig måtto uppstått. Visserligen skulle det, synes det mig, vara en omätlig förlust om uppståndelsens stora och sköna under vore borta ur evangeliet — liksom det vore en förlust om något enda drag gått förloradt af dem som blifvit till eftervärlden bevarade ur Jesu lif. Men om man också tror på detta påskmorgonens under, huru skulle man väl kunna våga förklara för icke kristna dem, som ej kunna tro därpå? Hvad ha vi för rättighet att fordra mera än Kristus själf?

Nej, det är ej undren som åt kristendomen gifva visshet. Det är den lefvande Kristus själf, som i oss oemotståndligt

ingjuter tron på honom. Det är detta, att vi ej kunna i Skriften läsa om honom och höra hans underbara ord, utan att han blir lefvande inför oss, så att vi förundrade måste spörja: Huru kan någon tvifla på att denne lefver? Är han icke mer lefvande än något annat i denna dunkla och förvirrade värld?

* *
*

Man plägar ju i allmänhet icke vid sitt bedömande af en religion utgå från den uppfattning som hyses af dess lägst stående bekännare. Men i sitt bedömande af kristendomen visa människor ofta en märklig brist på rättvisa, i det de envisas att till kristendomens själfva väsen medräkna den inskränkthet som åtskilliga af dess anhängare röja. Att när inskränkta människor tala om något — det må nu vara höga eller hvardagliga ämnen — deras uppfattning ter sig inskränkt och enfaldig, det är ju dock en självklar sak. — Jag talar här icke om vissa kristendomens fanatiska bekämpare, för hvilkas klumpiga och ohistoriska uppfattning alla nyanser försvinna, så att de icke märka, att den straffande, hämdlystne Jehovah, som i några af Gamla Testamentets böcker förkunnas, icke är mera lik den Fader, som i Nya Testamentet framträder, än det ohuggna marmorblocket är likt den härliga bild som därur af konstnären skapas. Nej, jag talar om dem som inse och erkänna, att, om än den kristna kyrkan icke officielt förklarar bibelns olika böcker vara af olika värde för den kristna tron, så har hon dock faktiskt numera en historisk blick på Skriften och tillmäter icke alla dess böcker samma auktoritet i fråga om uppfattningen af det gudomliga; äfven hos dessa märkes en vana att vid bedömandet af kristendomen alltför mycket med denna identifiera de andligen svages uppfattning af Jesu religion.

Särskildt i ett hänseende märkes detta. Kristendomens uppfattning af Gud framställes ofta såsom puerilt antropomorfiserande. Dock bör ihågkommas, att vi i vår sträfvan att, begränsade som vi äro, uppfatta den oändlige med nödvändighet måste alltjämt oscillera emellan panteism och antropormofism. Utgår man från den tanken, att människan för att söka bilda sig någon sorts föreställning om gudomen — hvars tillvaro hon känner och anar, men hvars väsen hon icke kan hoppas att under sitt jordiska lif fullt fatta och förstå — måste leta sig därtill genom analogier med det jämförelsevis högst utvecklade väsen hon känner, så är det fullt logiskt att vid en definition af Guds väsen utgå från att han är den, hvars mycket ofullkomliga och bristfälliga afbild människan är, och sålunda, för att göra sig något begrepp om den Evige, tänka sig honom lik en människa med alla en människas bästa egenskaper omätligt förstorade, med all hennes brist och begränsning försvunnen. Utgår man åter från den tanken, att hvarje egenskap innebär en begränsning, att det därför är så oriktigt att säga: Gud är det eller det, att man snarare bör säga: Gud är intet af allt det vi kunna tänka, då kommer man lätt till en definition af gudomsväsendet lik de alexandrinska filosofernas: Gud är *det stora intet.* Eller ock till panteismens: Gud är alltet.

Att för den religiösa känslan — helst hos enkla naiva sinnen — sådana definitioner som de sista skola förefalla otillfredsställande, är naturligt. Och utan tvifvel bidrog den panteism och benägenhet för att ur Gudsbegreppet aflägsna allt personligt, som hos de hedniska filosoferna vid kristendomens genombrott var så förhärskande och äfven i en del kristna sekter tog sig uttryck, betydligt till att hos ortodoxien skärpa böjelsen för en antropomorfistisk uppfattning.

Emellertid har, under oscillationen emellan panteism och antropomorfism, inom kristendomen pendeln onekligen kommit att peka för mycket åt det senare hållet. Detta också till följd

af dogmen om Jesu gudom och predikanternas benägenhet att långt mera tala om Sonen än om Fadern. Samt naturligtvis äfven till följd af de vid tankeansträngningar ovanes motvilja för abstraktioner och förkärlek för konkreta bilder. Men hvad man med fog kan framhålla, det är att denna antropomorfism icke har sin rot i Jesu egen läroframställning. Jag vill åter påminna om huru litet Jesus i själfva verket sagt om allt det öfversvinnliga. Om Gud säger han: Han är en ande — eljes nästan intet. —

Det är här fråga om två motsatta, lika ofullkomliga definitioner af det som icke kan definieras. För den religiösa känslan som, när den andaktsfull vänder sig till den Evige, känner sig stå inför den outsäglige, kan det synas likgiltigt åt hvilkendera definitionen teologien lutar. Men orden ha dock en stor makt öfver tanken, och det skulle ej skada, om den kristna kyrkan, som allt ifrån sina första dagar haft en sådan fruktan för panteismen, numera, sedan en genom sekler fortgående benägenhet för antropomorfism hos flertalet af dess bekännare afsatt en alltför låg och hvardaglig uppfattning af den Högste, sträfvade att något mera betona Fadrens oändlighet, Hans väsens outgrundlighet — äfven om en alltid vaken skuggrädsla strax skulle börja ropa om en uppdykande panteism.

De, som bedöma kristendomen efter inskränkta sinnens uppfattning af densamma, pläga ofta ironisera öfver bönen; de betrakta den som ett ihärdigt, i stor skala igångsatt tiggeri, som i längden måste verka betydligt tröttande på den gode Guden. Detta är likväl att fullkomligt missuppfatta bönens natur. Religion är, i korthet uttryckt, individens känsla af sitt samband med den vilja, ur hvilken lifvet och världarna utgått, och bönen är ett uttryck af själens behof att ständigt känna detta samband för att därur hämta ny styrka. Hvarje sann bön bär därför inom sig sin bönhörelse. Ty, såsom hvar och

en vet, som har någon erfarenhet af hvad verklig bön vill säga: man kan väl börja med att bedja om jordisk lycka eller om att undgå någon jordisk sorg, men har man blott några ögonblick känt sig stå inför den Evige, då sjunker allt sådant undan, trånaden till det fullkomliga vaknar, man känner, att ens egen själ dock aldrig kan nå en hel lycka, så länge ännu någon lider, man sträcker sig emot det ljusa mål, som är gemensamt för hela mänskligheten, och den enda bön man kan hviska fram blir ett brinnande: Tillkomme ditt rike! — Och så innerligt är sambandet inom mänsklighetens stora organism, att en sådan bön icke kan uppstiga ur ett allvarligt längtande hjärta, utan att världen föres ett litet fjät närmare målet, som är Gud.

Eller om man beder om någon andlig gåfva: om styrka att bära en sorg eller kraft att motstå en frestelse eller att förlåta den som förorättat en, då känner man ännu mera ögonblickligt bönhörelsen. Ty af den Starke utgår starkhet och af den Kärleksrike barmhärtighet, och man kan icke i andakt nalkas honom, utan att man undfår något af hans väsen.

Med anslutning till den kritik jag ofvan (kap. II) lämnat af det gängse påståendet, att kristendomen skulle fordra ett kufvande af det starka lyckobegär, som i människans väsen är nedlagdt, vill jag här ytterligare påpeka en sak. Om kristendomen kräfver en viss självförsakelse —, hvad skall man då säga om den lära, som förkunnas af dem som i våra dagar äro kristendomens ifrigaste bekämpare: de, hvilka — såsom t. ex. den ateistiske läkaren i »Niels Lyhne», hvars uppfattning torde kunna betraktas som ganska typisk för den på 70- och 80- talen bland den litterära och vetenskapliga intelligensen rådande — predika en ideel ateism, eller de hvilka hylla nittiotalets modifikation: agnosticismen, äfvenledes med idealistisk moral. Dessa ateister eller agnostici med ideela syften hafva förestått, att mänskligheten, om den

rena egoismens lära allmänt efterföljdes, skulle småningom åter nedsjunka i råhet och barbari; de ha insett att, för att mänskligheten skall gå framåt, måste individen besjälas af intresse för det allmänna. Och de kräfva därför — åtminstone af dem som gå i spetsen för utvecklingen — att de skola offra mycket af sin egen ro och njutning för att tjäna det hela, för att ägna sig åt ett arbete, hvilket kanske under deras lifstid blott skall mötas med otack — och detta utan hopp om att, vare sig i denna eller någon annan tillvaro, få se sin mödas frukter, utan att ens kunna känna någon visshet om att frukterna skola komma. Sålunda, dessa ideela agnostici kräfva martyrskap — men de neka martyren hans lön!

Doktor Hjerrild i »Niels Lyhne» säger därför — med mera ärlighet och skarpsynthet än de flesta af dem som hylla samma läror som han, — att den ideela ateismen kräfver *mer* af sina bekännare än kristendomen. Ja, den kräfver för mycket. Ty detta: att offra sina krafter för ofödda släktens väl, då man är öfvertygad om att ens egen individualitet genom döden upplöses och att man sålunda ej ens i ett kommande lif får se eller blifva delaktig af den ljusare dag för människorna, som man hoppas på, då man ej i tron på en världsalltet ledande vilja ser en förvissning om att ens sträfvanden för det helas väl ej skola bli fruktlösa, utan måste för sig själf medge, att ens eget hopp härutinnan troligen endast grundar sig på en viss medfödd optimism — det är en heroism, som väl sporadiskt kan lyfta en och annan af de ädlaste själarna till en hänförd ansträngning, men man behöfver icke se människans natur i svart för att påstå, att knappast ens de bästa skola under ett helt lif af kamp och lidande kunna bäras upp af denna absolut altruistiska känsla. De, som mena, att de kunna det, de bedraga sig själfva. De äro endera människor, hvilka befinna sig i jämförelsevis lyckliga omständigheter, hvilka icke veta hvad det är att t. ex. af ett svårt kroppsligt lidande vara nedböjd och bragt till för-

tviflans brant — eller att bära fattigdomens förödmjukande och uppslitande bekymmer — eller att stå helt allena, utan *en* människa som skänker stöd och sympati — eller att se den varelse som är en kärare än ens eget lif för alltid ryckas ifrån en — eller åtminstone veta de icke hvad det är att på en gång tyngas af flera af dessa lidanden. Eller ock äro dessa optimistiska agnostici människor, hvilka ej gått till botten med sin egen lifsåskådning, hvilka till följd af sitt sangviniska temperament tro på det de vilja tro, men icke göra klart för sig, att de alldeles icke hafva något slags grund för sin öfvertygelse. Icke hafva de erfarenhetens grund. Ty hvad framsteg mänskligheten än må ha gjort, *lyckligare* än hvad den var för ett par årtusenden sedan kan den helt visst icke påstås vara. Somliga lidanden försvinna, men andra komma i stället. Det ökar ej mänsklighetens lyckosumma om ock pest och örlig varda utrotade ur världen, ifall samtidigt människornas sinnen blifva tyngre, deras nerver sjukare. Tendensen till melankoli liksom till nervsjukdomar synes stiga med kulturen, de högst utvecklade, de finaste naturerna lida mest af lifvets hvarjehanda konflikter, det är således ingen anledning antaga, att en alltmer utbredd civilisation skall öka lifsglädjen.* Men om man hvarken i utvecklingens faktiska gång eller i öfvertygelsen om en enande vilja, som leder de kämpande krafterna mot harmoni, ser någon garanti för en kommande större lycka för mänskligheten — vare sig på denna jord eller i

* Kanske skola några doktrinärer vilja påstå, att detta är emedan civilisationen, åtminstone den vi bäst känna till, är kristen, och att när den kristna åskådningen utrotats, skall kulturen ej mer visa sig minska lifsglädjen. Det bästa beviset mot dessa doktriner lämnas af befolkningen i medelhafsländerna: där finner man hos de högre klasserna en blaserad lifsleda, hos de lägre kvarlefver ännu glädjen, och dock är det här — liksom också i flera protestantiska länder — de obildade klasserna, som ännu behärskas af religionen, medan hos de bildade i allmänhet råder den största indifferentism i religiöst hänseende.

en annan tillvaro — hvad förnuftig grund har man då i själfva verket till optimism?

Om en människa utan några slags skäl vidhåller en optimistisk syn på världsförloppet — nåväl, det är ju alltid en lycka för henne själf! Men hur kan hon väl tro, att hennes lära skall kunna göra något intryck på en lidande medmänniska? Skall icke denna, med en viss vrede, svara: »Din optimism kommer däraf att du är mätt och belåten — åtminstone jämförelsevis. Men hvad har jag för gagn af din tro på ljusare tider, när du icke gitter anföra några grunder därför — utom denna, att du själf är mätt och därför benägen för rosenfärgade drömmar.»

Det finnes en religion som utgår från agnosticismen — det är Buddhas lära.* Men denna lära, som förnekar möjligheten för människan att äga något slags kännedom om någon världen styrande gudom eller om dennas eventuela afsikter och som därför alldeles lämnar åsido alla i egentlig mening religiösa spekulationer, är konsekvent nog att predika en ren pessimism. Gotamo Buddha har sett, att lifvet är fullt af mångahanda lidande, och som han ej tror på någon hjälp därför, går hela hans lära ut på att undervisa människorna huru de skola göra för att undslippa lifvets börda. Självmord vore meningslöst för hinduen, hos hvilken tron på reinkarnatiouen är djupt rotad; hvad Buddha lär är, att man skall inom sig utrota viljan att lefva, emedan när lifsviljan, begäret efter lycka, efter kärlek, efter allt hvad människor åtrå, är absolut utsläckt, reinkarnationens lag ej mer har makt öfver oss.

Men en agnosticism, som är optimistisk, är ett nonsens. (Jag menar naturligtvis — i anslutning till det föregående — med optimist en som tror på en bättre framtid för mänsk-

---

* Jfr. N. J. Göransson: **Är buddhismen att betrakta som en religion?**

ligheten; den lilla privat-epikureism, som säger: Det kommande är högeligen ovisst, men detta lifvet kan bjuda på rätt mycket glädje, och jag vill njuta däraf hvad jag förmår — den är ju från sin utgångspunkt konsekvent.) Och förunderligt är det att höra dem, som hylla densamma, tala om att kristendomen fordrar uppgifvandet af människornas lyckokraf. Förstå de då icke, att det starkaste och djupaste krafvet i människonaturen är krafvet på en *fullkomlig* lycka. Förstå de icke att de, med sitt tal om att människan absolut icke kan veta något om ett annat lif, göra allt hvad de kunna för att utsläcka hoppet att en gång nå denna lycka? Tro de då, dessa som vilja utrota kristendomen på det att mänskligheten må blifva lycklig, att det för en människa är trösterikare att höra, att hennes barnbarns barn *kanske* skola blifva en liten smula lyckligare än hon, än att tro på att hon själf — och hela mänskligheten med henne — en gång, om än efter långa, långa strider, skall nå i all dess härlighet den djupa harmoni hennes innersta alltid trår efter?

Man kan möjligen hos mycket nyktra, filiströsa naturer — för hvilka satsen om »den största möjliga lycka» (h. e. materielt välstånd) för det största möjliga antal människor rymmer all lifvets vishet — fatta denna benägenhet för att i ett bestämdt praktiskt syfte vilja utrota mänsklighetens djupaste lifshopp; man kan också förstå att skeptici, som icke besväras af någon öfverflödande människokärlek, utan något syfte alls polemisera emot detsamma. Men svårare är det att förstå, att naturer, som hafva både välvilja och en viss lyftning i sin lifsuppfattning, så energiskt bekämpa det.

Hvarje läkare och fysiolog kan säga oss, att hoppet är det som ger kraft att lefva; tag ifrån en sjuk allt hopp, och han skall i de allra flesta fall plötsligt och ohjälpligt sjunka samman. Och medan kristendomens bekämpare i trångsynt ifver vilja utrota det mänsklighetens hopp, som heter tron på en förnuftig och kärleksrik vilja såsom ledande utveck-

lingen, — förmenande att detta: att veta lifvet inskränkt till de få åren emellan vår födelse och vår död, skulle komma oss att koncentrera våra ansträngningar på att göra dessa år så rika som möjligt —, inse de ej, att de med sin lära beröfva människorna en god del af deras kraft att lefva lifvet.

Dock — det är sant — de mena ju, dessa nyktra bekämpare af mänsklighetens ljusaste drömmar, att de i tillåtelsen att njuta af detta lifvet gifva en fullgod ersättning för det framtidshopp som flytt.

Att de härmed icke vilja uppmana till det ohejdade eftergifvande för hvarje begär, som naturen själf så obevekligt straffar — med öfvermättnad, med leda, om ej med något värre — torde man kunna taga för gifvet. Erfarenheten visar alltför väl, att de människor, hvilka hvarken af yttre förhållanden eller af några slags skrupler afhållas från att tömma njutningens bägare i botten, i allmänhet ej blifva lyckliga, harmoniska varelser. Och den varning som ligger i de ord Hans Alienus ställer till Sardanapalus: »Din förstörda kropp vittnar emot din skönhetslära», torde icke af någon tänkande människa kunna förbises. Men är det blott fråga om att uppmana människorna till att med måtta och självbehärskning njuta af lifvets goda — hvad är det då i detta som ej kristendomen tillåter, ja uppmanar till? För den kristne är det naturligt att fröjdas åt allt skönt och glädjebringande som erbjudes i den värld som — lika så väl som hans eget väsende — är ett uttryck af den evige Fadrens vilja.

Att man för att njuta af lifvet icke får kränka andras rätt, icke taga det som tillhör en annan, det är ju något som äfven den icke-kristne måste yrka på. Ty på skyldigheten att respektera andras rätt hvilar hela samfundsbyggnaden, och att proklamera rätten för hvar och en att taga hvad honom lyster, är att förkunna en återgång till näfrätten.

Blott i *ett* kan det tyckas vara en betydande skillnad

emellan den frihet till glädje som kristendomen tillåter och den som medgifves af den ideela agnosticismens förkämpar: det är i fråga om de erotiska njutningarna.

Men är agnostikern af det ideela skaplynne som t. ex. en framstående förfäktarinna af dess läror: fröken Ellen Key, så blir i själfva verket skillnaden mellan den agnostiska och den kristna uppfattningen af erotiska frågor ingen — *förutsatt* nämligen att den ideela agnostikern är konsekvent. Fröken Key har i antydda spörsmål uppställt såsom det mål dit mänskligheten alltmer medvetet sträfvar: »En man för en kvinna, en kvinna för en man», och hon har vältaligt framhållit, att en kärleksförbindelse blott då är etiskt berättigad, när den är uttryck för själarnas innerliga sammansmältning. Sålunda, som mål uppställer hon: inga andra förbindelser än den som är betingad af en djup väsensenhet och varar för lifvet — detsamma som Jesus uttalar, när han bjuder: »De två skola varda ett» —, men när fröken Key på andra ställen, såsom t. ex. i fråga om Goethe * icke framhåller eller kanske icke ens skulle vilja medge, att här, såsom öfverallt annars, afvikelserna från vägen minska utsikten att nå målet, eller med andra ord: att det att splittra sig i en mängd erotiska förbindelser minskar förutsättningarna för att nå en hel och full lifslycka, — då innebär detta från hennes sida ett förnekande af föregående uttalanden om det helhetskraf kärleken ställer på människan. Det är som om hon pekade på ett högt ideal

---

* Goethes historia synes dock, just om man uppfattar den enligt fröken Keys framställning, ge bevis på, huru detta känslans splittrande förslöar den subtila instinkt som varskor en människa, när hon möter den själ, af hvilken hon kan vänta djup och fullkomlig sympati. — Och när Goethe på ålderdomen uttalade de vemodiga orden, att han, ifall han än en gång skulle lefva ett lif på jorden, ville bedja gudarna, att han ej måtte behöfva älska mer än en gång, då uttalar sig helt visst hos honom en känsla af att det varit något stort han förlorat genom att splittra sig, af att lifvet kunnat bli rikare genom *en* oändligt stor känsla än genom många af mindre lifsuppfyllande art.

och till människorna ropade: »Dit måste ni sträfva», men i nästa ögonblick tillade: »Om ni inte gör det, så är det lika bra!»

Fasthåller man utan alla inkonsekvenser vid en ideel uppfattning af kärleken och dess stora betydelse för människan, så kan man ej annat än som förvillelser beteckna alla de förbindelser, i hvilka ej en djup, helig känsla ger sig uttryck. Men naturligtvis kan man, på samma gång man fasthåller vid att intet mindre än den ideala fullkomligheten, här som i allt annat, är mänsklighetens mål, i fråga om dessa förvillelser döma med mer eller mindre barmhärtighet. Nu är det ju så att kristendomen af sina motståndare anses orimligt sträng mot förseelser af detta slag. Att en mängd kristna visa sig lika redo som någonsin fariséerna att »kasta första stenen» är ock obestridligt. Men detta beror ytterst på den åskådning hvilken, såsom jag nyss visat, ortodoxien ärft från den hedniska filosofien angående materiens fördärf och djupa motsättning till anden, hvaraf följde att köttsligheten betraktades som själfva ursynden. Att Jesus själf däremot icke ger något exempel af hårdhet vid bedömandet af dessa förvillelser, det har ock ofvan blifvit framhållet.

Sålunda, agnosticismen med en epikureisk anstrykning kan med ett sken af sanning säga, att den, då den beröfvar människorna hoppet om framtiden, (nämligen den enda framtid som för människan har något värde: den individuela) i gengäld ger åt det lilla fåtal ibland dem, som äro oförhindrade att njuta af lifvet, ett större mått af glädje, än om de vore kristna; men agnosticismen med konsekvent ideala syften kan icke påstå sig gifva någon sådan ersättning. Och detta därför att all helgjuten idealistisk moral måste sammanfalla med den äkta kristendomens, hvarföre den idealistiska agnosticismen blir = kristen moral *men* utan kristendomens stora, ljusa hopp. —

Föreställningen att kristendomen, oafsedt sina moraliska kraf, blott genom sitt pekande på ett kommande lif såsom en fulländning af detta timliga skulle göra oss mindre lämpliga

för jordelifvet, hvilar till icke ringa del på en doktrinär uppfattning af människan — påminnande om det adertonde seklets — såsom sammansatt af principer och läror, med glömska af huru starkt det naturliga fasthängandet vid de jordiska intressena är. Helgonhistorierna visa dock tillräckligt huru äfven de mest viljestarka, rättfärdighetsträngtande människor, hvilka uppvuxit i öfvertygelsen, att Gud af dem kräfde en den fullständigaste försakelse af allt jordiskt, likväl ej genom ett oupphörligt, lifslångt självplågeri förmådde hos sig helt utrota dragningen därtill. Huru skulle då Kristi lära sådan den verkligen är, — visande jorden såsom en af Gud välsignad väg, icke som en jämmerdal, kroppen såsom ett andens tempel, icke såsom ett fängelse — kunna åvägabringa fullständig likgiltighet för det timliga? Att säga att tron på en kommande lycksalighet minskar omsorgen om vår jordiska lycka är som att påstå, att odödlighetstron skulle minska en drunknandes ansträngningar att rädda sig! Självuppehållelsedriften och lyckobegäret äro hos människan för starka, för att man skulle behöfva frukta att några teorier skulle tillintetgöra dem.

För öfrigt — det är icke sant, att kristendomen sätter människans mål bortom detta lifvet. Kristendomens mål är gudsriket, men gudsriket är icke något som människan i ett slag flyttas in i efter döden, det är något som måste växa inom oss och som kan utvecklas härligt redan på denna jord. »Guds rike är invärtes i eder», och »Guds rike är fröjd och frid och tålmodighet i anden». Liksom evigheten icke kommer efter tidens slut utan i sig omsluter äfven det vi kalla tid, så kommer icke gudsriket efter jordelifvets slut utan lefver och växer inom oss midt i jordelifvets sorger och fröjder.

Ett uttryck af denna uppfattning om gudsriket såsom hafvande sin plats äfven på jorden, — och för öfrigt ett kraftigt stöd för den meningen att den ursprungliga kristendomen icke innebar någon asketisk dualism, — är den äldsta kristna

kyrkans troligen på ett alltför bokstafligt tolkande af vissa gammaltestamentliga profetior samt kanske ock på några Jesu uttalanden grundade väntan efter »det tusenåriga riket», hvilket redan här på jorden skulle bringa ogrumlad frid och fröjd och rättfärdighet.

I sammanhang härmed vill jag påpeka ytligheten af den uppfattning, som talar om att kristendomen gör människor egoistiska, genom att såsom »lön» för iakttagande af en hel del bud utlofva »evig salighet». Då saligheten är en känsla af själens djupa harmoni med den som är dess upphof och dess väsens grund — en harmoni som vinnes genom att lyda de kärleks- och rättfärdighetslagar, hvilka styra universum och äro skrifna i djupet af människans hjärta — så är det blott helt bildligt det kan talas om saligheten såsom *lön* för gudsfruktan — så som man t. ex. talar om att hälsan är lönen för ett förnuftigt lefnadssätt, ehuru meningen ju är: den naturliga frukten däraf.

Den »egoism» kristendomen lär är, att det starka lyckokrafvet, som finnes på djupet af hvarje människohjärta, är berättigadt och till sist skall tillfredsställas på ett högre och härligare sätt än vi kunna drömma om. Detta är en sund egoism, som styrker själen i dess sträfvan och strid och innebär på samma gång altruism, eftersom mänskligheten är en organism, där individens fullkomliga lycka blott finnes i helhetens och helhetens blott i individens. Men osund, betagande människan lifskraft och dådlust är den lära, som förkunnar, att något lif efter detta, någon fullkomnande tillvaro, icke väntar oss. Ty då erfarenheten visar, att icke ens de lyckligaste jordiska förhållanden fullt tillfredsställa sällhetskrafvet, proklamerar ju en sådan lära, att vårt djupaste kraf aldrig i evighet kan komma att fyllas.

* * *

Anima est naturaliter christiana (själen är af naturen kristen) har Tertullianus yttrat, och dessa djupa ord — om de än stundom hos honom stödas på ett sätt, som tyckes oss puerilt nog, — försona en med mycket af hvad denne annars icke alltid sympatiske kyrkofader skrifvit. Kristi lära, lika enkel som djup, tränger med förunderlig makt ned i människornas hjärtan och finner i deras innersta strängar, som gifva ett ögonblickligt, dallrande gensvar. Snabb och öfverväldigande var därför kristendomens utbredning under de första tiderna, då läran ännu ej vanställts genom allehanda dialektiska spetsfundigheter. Och visserligen skall den en gång, då den befriats från detta dogmernas skymmande hölje, åter röja sin segrande kraft och visa att »själen af naturen är kristen». *

Och därför är det som det är nödvändigt, att en ny och mera genomgripande reformation än den Luther en gång företog sker inom den kristna kyrkan. Därför är det som den fariseiskt färgade formalism, som i kristenheten insmugit sig, måste med allvar påpekas. Det finnes många, många fromma, i sanning kristna själar hvilka lefva i öfvertygelsen om att den kristendom, som ortodoxien predikar, är helt identisk med Kristi egen lära; det snarare gör en ondt än väcker tillfredsställelse, om man med sina ord skulle väcka tvifvel hos en af dessa. Men det kan icke hjälpas: sanningen måste sägas, om ock många förargas däraf. »Jag är icke kommen till att bringa frid utan söndring», sade Kristus, och hvar och en, som vill söka tolka mästarens lära, måste bereda sig på att väcka ofrid. —

De äro visserligen redan många de som uttalat, att pro-

---

* Rätt egendomligt är det att se katolska skriftställare, särskildt i Frankrike, nu för tiden med bittert hån anfalla protestantismens tal om en »naturlig religion». De ha tydligen alldeles glömt. att en af deras kyrkofäder yttrat sig i samma anda.

testantismen stannat på halfva vägen och att den ingalunda helt rensat Kristi lära från människofunder. Men hvar och en säger en sak på *sitt* sätt, och ord, som gå ur ett hjärta, skola väl alltid träffa några hjärtan. — Många voro Luthers föregångare, och de behöfdes väl alla för att bereda människornas hjärtan till den store reformatorns sådd. —

När man hör somliga människor tala så som om de själfva och deras meningsfränder hade monopol på att vara de enda sanna kristna, fördömande en hvar som vågar det minsta afvika från deras åsikter, då händer det, att en fråga oemotståndligt tränger sig på en: Huru skulle väl dessa ha förhållit sig, om de varit Kristi landsmän och samtida?

Huru är det väl möjligt, att de, som äro så själfbelåtet vissa om att innehafva hela sanningen, som strax afvisa hvarje tanke, hvilken ej tyckes passa in med deras trånga åsikter, huru är det möjligt att de, ifall de på sin lefnadsstig mött nazarenen, skulle haft öron och hjärtan öppna för hans nya och djärfva sanningar? »Bokstafven dödar», heter det — ord som ofta uppfattas så som om därmed blott menades, att bokstafven är död och icke kan gifva lif. Men det är värre än så: hos dem som dyrka bokstafven, formen, dödas den redobogenhet att mottaga sanningen, från hvad håll den än må komma, som är andens lifsvillkor. De, som äro så rädda om af människor uppställda formler och dogmer, att de råka i vrede, om någon allvarligt och i sanningsälskande syfte kritiserar dem, hur skulle ej de ha fasthållit vid »fädernas stadgar» och förtörnats öfver denne galilé, som gick omkring och »förförde folket», som bröt emot gamla bud och traditioner om sabbat och fastor, som oförfäradt tadlade de skriftlärde och sitt folks äldste, mätte dem med sitt mått och fann dem undermåliga, uppträdde emot dem med sina nya läror, sitt »nya vin».

Och alla dessa misstrogna sinnen, hvilka äro på förhand öfvertygade om att intet nytt duger, de skulle icke en gång

velat gå och höra denne omtalade galilé. Eller om de möjligen låtit locka sig därtill och ej kunnat undgå att för ett ögonblick taga intryck af honom — skulle de ej mycket snart efteråt ha gjort spe af honom, ryckt på axlarna och förklarat: »En viss begåfning, det kan ju ej nekas, men naturligtvis är mannen en charlatan.»

Och andra, som anse, att det hör till god ordning att åtminstone till en viss grad protegera vår Herre och som ogilla all kritik af kyrkans lära, därför att sådant synes dem som rabulism och dålig ton, hur skulle väl de ha förhållit sig på en tid, då det var så litet comme-il-faut som möjligt att följa nazarenen, då det hörde till god ton att håna och förfölja denne »folkuppviglare»?

Huru mycket mod och ödmjukhet kräfdes det icke för att följa Mästaren från Galiléen — ödmjukhet, emedan det gällde att uppgifva sina egna nedärfda och inlärda föreställningar, utan förskoning uppgifva kära fördomar, hvilka stredo mot Jesu enkla lära, — mod, emedan man måste sluta sig till den, som af de för fromhet och lärdom ansedda förklarats vara en gudlös hädare.

Det finnes kanske intet bättre sätt att pröfva sitt eget hjärta än att säga till sig själf: Huru skulle du ha förhållit dig, om du lefvat på Jesu tid i judalandet, om du mött Mästaren?

Ack, hvem vågar väl säga: »Jag skulle ha följt honom». Hvem vågar påstå, att han skulle haft mod nog till att så trotsa världens dom? Kanske är det mesta man kan våga säga det, att man ej skulle varit bland dem, som hatat och hånat; kanske är det mesta man kan våga hoppas, att man någon gång, likt Nikodemus, kommit till honom om natten. —

Det är åter andra, hvilka nämnas och kanske nämna sig själfva Kristi motståndare, hvilkas anleten man tycker sig se skymtande bland nazarenens följeslagare. De som ärligt söka sanningen, de som med lågande hänförelse verka för hvad de

anse vara mänsklighetens bästa i det ena eller andra afseendet, de som med brinnande medkänsla för de lidande och betryckta ägna sitt lif åt att hjälpa dem — de säga sig nu kanhända vara Kristi motståndare. Men om de mött honom själf — —? Huru vore det möjligt, att de icke skulle ha älskat honom, som var alla lidandes vän, hur vore det tänkbart, att de icke skulle hafva känt, att hos denne, hvars ord voro såsom ljungeldar, fanns den sanning de sökt?

Och skall icke människosonen till dessa, som nu icke känna honom, emedan människofunder fördunklat hans bild, men som dock verka hans verk, en gång säga: «Kommen, I min Faders välsignade! Ty det I gjort den minste af mina bröder, det hafven I ock gjort mig.»

Är icke Gud större än vårt hjärta? Vår Gud är icke en trångsint och afundsam Gud, som endast älskar det goda, hvilket blifvit gjordt under uttrycklig åkallan af hans namn; Han känner människornas hjärtan och ser, att all kärlek till det, som är godt och sant och skönt, innerst är kärlek till Honom själf.

En olycka är det att icke känna Kristus, en outsäglig hugnad och hjälp afsäger sig den, som icke vill i hans ord söka ledning, af hans bild hämta tröst. Men helt kan dock ingen undandraga sig hans inflytande, ty hans lära om kärleken har begynt genomsyra världen och följderna af hans predikan visa sig på platser, där aldrig hans namn nämnes. En oförlåtlig synd är det icke heller att misskänna honom. »Synd emot Människosonen skall eder förlåtas.» Endast »synden mot den helige ande» varder icke förlåten. Har en människa aldrig någonsin känt sig rörd af Guds heliga ande, hvilken är kärlekens och sanningens och fridens ande, har hon aldrig ett ögonblick fyllts af en oegennyttig önskan att hjälpa en annan, aldrig känt en längtan att finna den eviga sanningen — då, ja då — om det finnes en sådan människa,

är hon allaredan dömd, ty då är det gudomliga inom henne helt utsläckt.

* * *

Hvilken dårskap är det icke att vilja genom ord och formler binda människornas inre lif! Orden betyda ju dock ej detsamma för den ene som för den andre. Ett ord uttalas af den ena människan för att i den andras inre uppkalla en bild, en föreställning. Men huru vet väl jag, när jag säger det och det ordet, om du i ditt inre ser den bild jag menar? Ej ens de ting vi se omkring oss och som vi hafva för vana att kalla verkliga äro de samma för den ena som för den andra; det är hvad som ständigt konstateras genom den bildande konsten, hvilken låter oss se huru olika samma sak återspeglas af olika näthinnor och olika temperament.

Hvarje människa skapar sina egna begrepp, sin egen värld, sin egen himmel. Och ingen vet någonsin om hans nästas värld är lika med hans egen. Det är blott stundom som snabba, instinktiva sympatier låta oss ana, att vi råkat en själ, hvars omgifvande atmosfär är likartad med vår egen.

Intet är från kristendomens väsen mera fjärran än det orörliga, för alla tider fastslagna. Kristi religion är den enda, som själf uttryckligen förklarat, att den måste växa, alltjämt växa djupare och större. »Mycket har jag ännu att säga eder», säger Kristus, »men I kunnen ännu icke bära det». Och han talar om denna underbara röst från Gud, »Hugsvalaren som jag skall sända eder» — hvilken skall tala i människornas hjärtan, till dem, hvilkas själar äro öppna för sanningen och fulla af vördnad för det Oändliga, denna röst, som skall lära dem att på ett djupare sätt än förr förstå hans ord.

Dessa ord äro sagda, icke blott till dem, som då voro hans lärjungar; denna Guds andes röst skall i alla tider tala

till dem, som vilja efterfölja Kristus, och lära dem att allt djupare förstå mästarens ord.

Allt eftersom mänskligheten och dess tankar och känslor nå djupare, måste den finna mera i Jesu ord, upptäcka djup däri, som förut varit dolda. Äfven människor växa ju genom tiderna: Shakspeare står den dag som är större inför oss, än han stod inför sin samtid, vi förstå att beundra mycket, som hans samtid lät halka sig förbi. Det skall komma en dag, då mänskligheten hunnit förbi Shakspeare, lärt af honom allt hvad han har att lära. Men den tid skall aldrig komma, då hon hunnit förbi Kristus.

Formalismens fel är att vilja kvarhålla människorna vid de uttryck för tron, som kanhända för några hundra år sedan voro adekvata, men som numera icke äro det. Om det än, såsom ofvan sagts, för kyrkan är nödvändigt att till en viss grad formulera sin tro och definiera sina begrepp, så måste det ihågkommas, att just därför att människornas begrepp och uttryckssätt äro stadda i en ständig utveckling, måste med nödvändighet bekännelsen vara underkastad en alltjämt fortgående kritik och revision.

Men hufvudsaken är dock icke detta: en bekännelse så skrifttrogen som möjligt. Hufvudsaken är att ihågkomma att hvad Kristus begär, det är blott ett lif i kärlek till Gud och människor, och att det därför är en förmätenhet att, mästrande honom, ytterligare påbjuda: »Detta och detta måste du tro».

Ingen har rättighet att påstå, det kristendomen fordrar något som Kristus icke fordrar: icke hans anhängare, hvilka äro så benägna att lägga människorna odrägliga bördor uppå, icke hans motståndare, hvilka alltjämt komma med sitt tal om att kristendomen, konsekvent tagen, är en omöjlig världsåskådning, emedan den oeftergifligt fordrar ett asketiskt dödande af köttet. Gent emot sadducéerna * lika, så väl som mot

* Man skall kanske finna det egendomligt att jag använder uttrycket sadducéer såsom liktydigt med skeptici; den vanliga uppfattningen är

fariséerna är det nödvändigt att åter och åter framhålla: det enda Jesus fordrar är kärlek till Gud och människor. Häraf följa såsom nödvändiga korollarier: eftersträfvande af sanning, ärlighet, själfbehärskning, — allt det som är nödigt för det mänskliga samhällets bestånd och lycka; häraf följer också kärlek till den natur som är Skaparens verk, ingalunda en benägenhet att misstro och döda denna natur. —

»Där Guds ande är, där är ock frihet», sade den store hedningaaposteln. »I ären frie, så låten nu ingen göra eder till trälar», så ljöd hans maning, och den behöfde väl i dessa dagar genljuda inom den kyrka, som åberopar sig på hans löroframställning.

»Vakten eder för den fariseiska surdegen», sade Kristus. Han visste huru stark benägenheten inom människan är att försjunka i den träldom under ord och former, som i grunden

---

ju att sadducéerna voro ett religiöst parti, som skilde sig från fariséerna hufvudsakligen genom sitt förnekande af uppståndelseläran. Visserligen kan man vara en religiös människa utan att tro på ett lif efter döden, — det vore fåvitskt att förneka detta, bland annat derför att hos flertalet af Gamla testamentets författare ännu icke dagats tron på ett kommande lif. Men en annan sak blir det, om man uppvuxit bland ett släkte som allmänt omfattar odödlighetstron. Man kan i så fall, äfven om man är en religiös natur, förneka denna lära, ifall man, under ärligt sanningssökande, af förnuftsgrunder ledes till att förkasta densamma. Men med ett sådant fördomsfritt sanningssökande stämmer det illa att erkänna Moseböckerna med deras massor af yttre stadgar, som i religiöst hänseende äro betydelselösa, men stå likgiltig inför psalmistens odödligt sköna sånger, inför profeternas sublima och hjärtegripande ord. Sådant tyder mer på en religiös indifferentism, som af försiktighet och af aristokratisk motvilja för all pöbelaktig radikalism — sadducéerna tillhörde ju i allmänhet den rika och bildade samhällsklassen — böjer sig för auktoriteten af de böcker, som innehålla de officiela grundvalarna för folkets kult och lagstiftning, men förnekar allt som möjligen kan förnekas. Betecknande för sadducéernas ståndpunkt är den cynism med hvilken de skämta öfver odödlighetsläran, såsom framgår af deras försök att snärja Jesus med historien om kvinnan med de sju männen.

är andlig tröghet; han visste, att såväl för hans kyrka som för den enskilde skulle kräfvas en ständig vaksamhet, ett ständigt aktgifvande på sig själf för att icke försjunka däri.

Den skuld som hvilar på individerna, på dem som under seklernas lopp sammansatt och såsom bindande för själarna proklamerat detta dogmsystem, som än i dag förklarar, att utom systemet finnes icke lif och salighet — den är väl ganska ringa. Hos många, hos de flesta, kunna vi ha skäl att antaga ett allvarligt uppsåt, ett fromt nit. Men liksom det är af millioner sammandrifna sandkorn de reflar bestå, som ända upp till takåsen begraft kyrkor på Nordsjöns strand, så är det af millioner kristnas i sig själf kanske obetydliga benägenhet för formalism och rätthafveri som de vuxit upp, dessa berg af dogmer och talesätt, hvilka dolt Kristi kyrkas enkla storhet. Må därför hvarje människa pröfva sig själf och se till, att icke hos henne finnes någon af dessa för det andliga lifvet så olycksdigra böjelser.

Mest är det för de många sadducéernas skull som fariseismen måste bekämpas.

Hvad världen än må säga om att kristendomen är död, vi som älska Kristus, vi tro dock, att hans lära ännu har lif och alltjämt skall för mänskligheten blifva en evigt välande källa af nytt lif, ny glädje och ny kraft. Det är vår öfvertygelse, att denna vår tids sökande, famlande längtan efter nya ideal blott kan blifva stillad genom att samla sig kring den störste som mänskligheten skådat, den ende fullkomlige i en värld af ofullkomlighet.

Det är därför det synes oss så bedröfligt att höra kristendomen af många sina bekännare framställd som något trångt och smått och af de flesta icke-anhängare så uppfattad.

Det är därför det är behöfligt att åter och åter framhålla, att kristendomen är den på en gång enklaste och djupaste af de världsförklaringar som för mänskligheten förkunnats, att dess lära är: »Gud är kärleken», att dess väg

är ett hängifvet efterföljande af den, hvars lefnad till fullkomlighet förverkligat kärleksidealet, att dess styrka är den alltjämt förnyade inre gemenskapen med Fadren och Lifgifvaren, att dess mål är en ljus, oändlig harmoni, där Gud är allt i alla.

1896—1901.

Efterskrift.

Efter det föreliggande arbete var i allt väsentligt fullbordadt och ett brottstycke däraf blifvit i tidskriften Ord och bild (h. 3, 1901) offentliggjordt, fästes min uppmärksamhet — af frih. C. Bildt — på ett nyss utkommet danskt arbete »Det kristne Munkevesen, dets Oprindelse og første Udvikling» af dr *L. Moltesen*, såsom det där framställde delvis likartade synpunkter med de i nämnda tidskriftsartikel uttalade. Efter att ha tagit kännedom om den danske historikerns mycket intressanta arbete, tillåter jag mig att därur anföra några citat, ägnade att stöda vissa här (i kap. II.) framställda åsikter, hvilka kanske komma att möta rätt mycket motsägelse.

Dr Moltesen säger: De store Aander indenfor det græsk-romerske Aandsliv anbefalede i dettes Nedgangstid Forsagelsen og ikke Livsnydelsen, og det græsk-romerske Hedenskab endte med et *sursum corda*, Hjerterne opad. Man har villet paasta at det er Kristendommen der har dræbt Menneskenes Glæde ved denne Jord, att den har gjort denne Verden til en Jammerdal og vændt Blikket helt ud mod det hinsides, udsteder, som det hedder, alene Veksler paa Evigheden. Det er saa langt fra Tilfældet. Det er den Kultur, der har udfoldet sig under Grækenlands Himmel som ender i Verdensflugt og med Blikket udelukkende rettet paa det hinsides. Kristendommen begynder med sin glade Tro paa Gudsrigets snarlige Virkeliggørelse ogsaa paa denne Jord og

med sin Tro paa Kødets Opstandelse, men den græsk-romerske Verdensflugt rev efterhaanden den kristne Verden med sig. — Hedenskabet i det 3:dje Aarhundrede er en Hinsidesreligion i langt anden Forstand en Kristendommen nogensinde har været det. — Julian Apostata viste sig som Kulturfjenden, Galilæern som Kulturbæreren. — Det er ikke Kristendommens Skyld at Menneskene saa længe gik med lukkede Øjne for Naturens Herlighed, det skyldtes den Djævlelære, som de kristne slæbte med sig ind i Kristendommen fra Hedenskabet.» —

— »I alle ikke kristelige Religioner begynder man med Askese, og i de højeste hedenske Religioner ender man med Klostret. Legemet er (i det Ny Testamente) i og for sig godt; Aand og Materie, Sjæl og Legeme er to Sider av samme Guds Skabning, og de kan ikke skilles. Naar der i det Ny Testamente tales om Kødet og Verden som det syndige, saa skal det ikke tages i materiel Forstand; det er Datidens Sprogbrug, men det Ny Testamente indeholder selv Korrektivet dertil. Det er den platoniske Filosofis Opfattelse af Modsætningen mellem Aand og Materie, som senere trængte ind i Kristendommen og saa fandt Tilknytningspunkter i det nytestamentlige Sprogbrug. — Kristus kunde undertiden stille asketiske Fordringer med næsten brutal Strenghed, men altid sættes de som Middel; Askesen har ingen Værdi i og for sig, den er kun ett Middel for den store Kjærlighed. Kristus har ikke noget negativ Renhedsideal, ikke Lidenskabernes Kastration vil han, men Lidenskabernes Beherskelse og Retledning, og han kaldte sin Ven Johannes Døberen, der havde en asketisk Renheds Ideal, for mindre end den mindste i Himmelriget.»

Dr M. talar också om »den almindelige græske, særlig nyplatonske og manikæiske Betragtning af Sanseligheden som Syndens Sæde.»[1] Och han påpekar att »ogsaa Aristoteles erklæred et Liv i Betragning for højere end et Liv i virk-

somt Arbejde: Den sande Lyksalighed ligger i Hvilen, et Liv i Tænken er, sammanlignet med det praktisk virksomme Liv et guddommelig.»

I anledning af ett par andra verk, som jag också gjort bekantskap med efter att ha afslutat föreliggande arbete, vill jag äfven yttra några ord.

Professor *H. Høffding* säger i sin »Religionsfilosofi», att för den kristna etiken är *lydnaden* hufvuddygden. Men nu uttalar Kristus i själfva verket icke *en* gång ordet lydnad eller lydig. För honom utgår allt som är af värde af hjärtat d. v. s. ur känslan. Det är ständigt i budet om kärlek han sammanfattar allt. Visserligen talar han om att vi skola göra Fadrens vilja. Men det som skall lära oss hvad Fadrens vilja är, det är en subjektiv känsla, kärleken. Fadrens väsen är kärlek, därför måste också vi, som äro hans barn, såsom vårt väsens djupaste grund finna kärleken. Däraf följer att, om vi lyssna till den innersta rösten inom oss, då förnimma vi hvad Fadrens vilja är. Och därför är det nog med detta enda budet: att älska Fadren och älska bröderna, därför hänger på detta »både lagen och profeterna.» »Ty Gud är kärleken.» — Aldrig har väl någon annan religion kunnat i *ett* ord sammanfatta *allt*. För den kristne uttrycker kärlek både vägen och målet, både upphofvet till allt och den slutpunkt, i hvilken allt enar sig. Utan kärleken är lydnaden af intet värde. Således, den kristna etiken är ytterst byggd på den subjektiva känslan.

Prof. H. säger, att kärleken inom kristendomen har en dogmatisk begränsning, i det tron sättes som kärlekens betingelse, så att kärleken har intet värde, om den ej sammanhänger med tron, och så att kärlekens gärningar anbefallas endast gentemot bröderna, de troende. Och dock — när Jesus skall för sina lärjungar klargöra hvad han menar med barmhärtighet, med den kärlek till nästan som för honom är den främsta af alla jordiska plikter, då väljer han såsom

exempel härpå icke någon troende, — tvärtom, prästen och leviten skildras som de där bryta mot kärlekens bud — nej, han väljer en samarit. Må man göra klart för sig hvad detta ord innebar för judarna. Samariterna hade icke den rena fäderneärfda tron, de hade upptagit hedniska sedvänjor, de fingo icke deltaga i den judiska gudstjänsten, de voro så afskydda af de fromma judarna, att dessa ej på något villkor skulle velat byta ett ord med en samarit. Den ovilja som ordet fritänkare i våra dagar väcker hos de strängaste ortodoxa är väl knappast så stor som den judarna erforo vid att höra ordet samarit. Man kan ju tänka sig att bland samariterna funnos rätt stora skiftningar med afseende på trosbegreppen. Men då Jesus alldeles intet säger härom, måste man ju antaga, att Jesus menade med »samarit» det samma som hans åhörare förstodo med detta ord: en man som icke var troende. Angående den man, mot hvilkens samaritens kärleksverk öfvas, säges icke om han var from eller ogudaktig. När samariten anbefaller sin skyddsling i värdshusvärdens vård, är det utan ett enda ord af religiöst innehåll. Sålunda: när Jesus vill gifva ett exempel på hvad han menar med den kärlek till nästan som han ständigt predikar — då väljer han att skildra en otrogens barmhärtighetsverk gent emot en människa om hvars tro vi alls intet få veta.

Vidare: när Jesus gifver regeln: »Det I viljen människorna skola göra eder, det gören I ock dem», — är det väl en möjlighet att tänka sig att han menade detta gälla endast gent emot troende?

När han bjuder sina lärjungar: »Älsken edra vänner, välsignen dem som förbanna eder, gören väl emot dem som hata eder», — är det antagligt att med dessa, som hata och förbanna Jesu lärjungar och mot hvilka likväl kärlekens gärningar anbefallas, menas troende kristna? För öfrigt — af fortsättningen framgår på det tydligaste, att så ej är meningen. Ty den lyder så: — »på det i skolen vara eder Faders

barn, som är i himmelen, *ty han låter sin sol gå upp öfver onda och goda.*» Vidare bör ihågkommas att redan i Gamla testamentet på åtskilliga ställen anbefalles barmhärtighet gent emot alla, äfven mot främlingar. Är det sannolikt att Jesu lära i detta afseende representerar en tillbakagång, att den är mera trångsinnad, mindre kärleksfull, än den som Gamla testamentets profeter förkunnade?

Mot allt det som så klart och påtagligt visar, att hvad Jesus påbjuder är barmhärtighet mot *alla* utan åtskilnad, har professor Høffding blott ett enda litet ord att anföra. När Jesus i sin skildring af yttersta domen kallar till sig dem som öfvat barmhärtighet, är det med orden: »Det I hafven gjort en af dessa minsta mina bröder, det hafven I ock gjort mig»; när han sänder bort ifrån sig de ogudaktiga, är det med dessa ord: »Det I icke hafven gjort en af dessa minsta mina bröder, det hafven I icke gjort mig». Nu kallar ju Jesus alla människor sina bröder, enär de alla hafva samma Fader som han, men ordet *dessa* skulle, enligt prof. Høffdings åsikt, visa att det här blott är fråga om troende, dessa som stå på människosonens högra sida. En välgärning mot en af dem skulle varda belönad, icke en som bevisats mot en icke troende. Sålunda, om vi visa barmhärtighet mot en nödställd, blir detta af Jesus gilladt och belönadt, ifall den olycklige är en troende; är han det icke, så är vår kärleksgärning i Jesu ögon utan värde. Prof. H. förklarar, att detta är ortodoxiens tydning af nämnda liknelse. Att det *finns* personer, som kalla sig kristna, som så tyda den, tviflar jag icke på. Men att de ortodoxa i allmänhet skulle ha den uppfattningen, det är väl dock icke möjligt! Och i alla händelser borde det väl för en forskare synas orimligt att på *ett* ord — på ett *dessa* i stället för *de* — bygga en tydning, som står i den mesta afgjorda strid mot hela Jesu predikan i öfrigt, — i synnerhet som man vet huru många textförändringar evangelierna genom olika afskrifvare och öfversättare

undergått, vet att redan Epifanios berättar om afskrifvare, som i ortodoxt intresse gjorde förändringar i texten, och att redan Hieronymus klagar öfver de många varianterna af evangelierna, som göra det så svårt att veta hvilken text som är den rätta.

Prof. H. talar om att hela urkristendomens etik stöder sig på kiliasmen, förväntningen om Jesu snara återkommelse. Emellertid synes det mig att som urkristendom bör väl först och främst Jesu egen lära betecknas. Och dess etik grundar sig alldeles icke på kiliasmen. Dess grundlag, kärleken, är grundad i Fadrens eget väsen och gäller, om också aldrig på denna jord någon dom skall skipas. I bergspredikan, som med fullt skäl plägar anses som en sammanfattning af Jesu lära, ordas alldeles icke om någon Jesu återkomst till jorden.

Hela denna benämning, »urkristendomen», som nu för tiden så ofta användes om de första århundradenas kristendom, synes mig ganska vilseledande. Den äkta ursprungliga kristendomen finnes nämligen blott hos Jesus själf. Redan hos Paulus märkes början till inblandning af element, som med kristendomen inte hade att skaffa. Och så pass ymniga voro redan i andra århundradet e. Kr. tillflödena från främmande håll, att det förefaller rätt godtyckligt att säga att »urkristendomens» tid räckte ungefär till nämnda århundrades slut, ehuru det visserligen är sant att de kiliastiska förväntningarna efter denna tid för det mesta sjunkit undan. —

»Der kan ikke i det Ny Testamente paavises Opfordringer til positivt Kulturarbejde», säger också prof. Høffding. Med hänvisning till hvad jag ofvan (i kap. II) framhållit, vill jag här ytterligare betona, att då för Jesus människan var den af Gud skapade, *måste* af honom den starka, åt olika håll sig vändande verksamhetsdrift, som hos henne finnes, anses som fullt berättigad, men då han såg som sin

uppgift här på jorden icke att filosofiskt undersöka människans natur eller att främja den eller den verksamheten, koncentrerade han hela sin predikan på att framhålla, att hon, hvad än än hennes verksamhet månde vara, först och främst i alla sina handlingar måste ledas af *en* lag, kärlekens. Just denna koncentrering på den stora religiösa uppgiften är det som gör hvarje Jesu ord af bestående värde. Andra religionsstiftare ha alla, mer eller mindre, lagt sitt ord i vågskålen i den eller den frågan, som berörde blott deras samtid och deras folk. Därför ha också delar af deras undervisning hastigt antikverats, medan andra delar ännu framstå upphöjda och sköna.* Men Jesus, som visserligen ofta, för att från olika håll belysa människans andliga lif, tar bilder från det honom omgifvande lifvet, inskärper dock med dessa bilder och liknelser alltjämt »det enda nödvändiga». Och det är därför hans ord ännu träffa våra hjärtan likasåväl som de galileiska fiskares han för nitton hundra år sedan talade till. —

»De kristnas himmel räcker icke till för att med sin härlighet oemotståndligt påverka djupare sinnen», säger professor *Vitalis Norström* i »Hvad vi behöfva». De kristnas himmel! Hvem har beskrifvit den? Icke Kristus. Som jag förut påpekat, yttrar han mycket litet om det kommande lifvet. Utom några uttryck, som alldeles tydligt äro bildliga, såsom att befinna sig »i Abrahams sköte» och att »sitta till bords i Guds rike», beskrifver Jesus aldrig på annat sätt himmelen än med orden: »I min Faders hus äro många boningar» —

Äfven hos nytestamentliga författare märkes f. ö. detta: huru underkastade förvandlingens lag de uttalanden äro, som beröra tidens frågor. Så kunna vi knappast hindra oss från att le, då vi läsa Pauli allvarliga vädjan: »Dömen inom eder själfva: höfves det att en kvinna med obetäckt hufvud beder till Gud?» Och hans åsikt att förrymda slafvar böra självmant återvända till sina husbönder tillfredsställer icke vårt rättsmedvetande.

något som väl får antagas betyda, att det för de hädangångna finnes olika utvecklingstadier.

Men om Kristus i självfva verket alldeles icke beskrifvit det lif som väntar oss efter döden, ha månne hans apostlar skildrat det? Paulus säger, att vi skola utvecklas »från den ena klarheten till den andra» och att han håller före, att detta lifvets vedermödor icke kunna förliknas vid det kommandes härlighet. Men något försök att beskrifva himmelen träffa vi alldeles icke i hans epistlar. Himmelriket är i självfva verket alldeles icke i evangelierna och epistlarna skildradt, hvadan man knappast ens är berättigad att, som professor N., tala om deras »härliga kulturteckningar» af detta rikes andliga art.

Men Apokalypsen? Ja, det kan icke förnekas att dess skildringar helt säkert ej alla äro menade symboliskt utan delvis helt bokstafligt. Men angående denna bok vill jag nu för det första anmärka, att den i de allra flesta af de äldsta bibelhandskrifterna saknas * — så i alla de syriska och egyptiska. För det andra att den inom den judiska litteraturen har sina föregångare i en hel serie apokalyptiska skildringar (t. ex. i Henochs bok), hvilka, såsom den nyare forskningen påvisat, stamma från Avesta-religionens föreställningar om det kommande lifvets härlighet. Då de apokalyptiska fantasierna hos judarna vunnit så mycket insteg som af denna litteratur framgår, är det förhållandet att i Nya testamentets böcker inga skildringar af detta slag förekomma utom i ett enda verk, hvilket endast långsamt och med svårighet vunnit insteg bland den kristna kyrkans kanoniska böcker, i självfva verket ett kraftigt bevis för att dylika konkreta utmålningar af det kommande lifvet alldeles icke öfverensstämma med den ursprungliga kristendomens anda. För det tredje är det min

---

* Af de etthundratjugusju uncialhandskrifter af Nya Testamentet, som finnas bevarade, innehålla blott *sju* Uppenbarelseboken.

öfvertygelse att de flesta *tänkande* kristna ha om Apokalypsen ungefär samma uppfattning som Luther, hvilken, som bekant, ville aflägsna den ur bibeln, ja, hade en verklig motvilja emot denna bok. Detta oaktadt där finnas skildringar af stor poetisk skönhet. Men man får ett intryck af något oandligt i dess uppfattning, man finner det förmätet att vilja, med anspråk på att blifva bokstafligt trodd, noggrant beskrifva och utmåla detta stora hemlighetsfulla, det kommande lifvet, hvilket Människosonen lämnat såsom ett mysterium. De kristna, som likväl fasthålla vid Apokalypsen, tyda dock numera, för så vidt de ha något af andlig uppfattning, dess skildringar bildligt — hur än dess författare ursprungligen må ha menat dem.

I alla händelser, hur än de ortodoxa må tolka Uppenbarelseboken, bör det ju för en forskare vara tydligt, att i Nya Testamentet finnas alltför många olika åskådningar företrädda, för att man utan vidare skulle kunna såsom *kristendomens åskådning* beteckna en åsikt som af *en* nytestamentlig författare framställes. Såsom jag redan flera gånger i det föregående framhållit: ingen har rätt att förklara något som en integrerande beståndsdel i kristendomen som ej finnes i Kristi egen förkunnelse.

Ur Kristi uttalanden om det kommande lifvet framgår blott att det, såsom varande ett lif i gemenskap med Gud, måste vara ett lif i ljus och i kärlek — i ökadt vetande och ökad verksamhet, eftersom i själfva kärlekens väsende ligger verksamhet — åtminstone så länge det finnes en enda varelse som lider eller som behöfver utvecklas och höjas. De handlingar prof. N. talar om såsom i »de kristnas himmel» fyllande tillvaron — dyrkan och tillbedjan — kunna omöjligt af den som rätt fattar kärlekens väsende tänkas tillräckliga att tillfredsställa själen. Den glädje vi här känna öfver att kunna hjälpa och hugna medmänniskor, vid att vara tillsammans med dem vi älska, vid att skåda eller höra det som är

outsägligt skönt, vid att känna vårt vetande vidgas och vår ande växa, och allramest: den djupa hemlighetsfulla känslan af att stå inför den Oändlige, som någon gång kan fylla oss — allt detta kan komma oss att i någon mån fatta hvad den kommande saligheten är. Men skildra den kan ingen. —

Prof. N. förklarar att »en viss yttre åskådlighet i uppfattningen af människans eviga mål är ett oförstörbart och väsentligt drag hos den kristna tron, hvilken ovillkorligen tar fantasien till hjälp.» Vore det icke riktigare att säga att denna sträfvan efter att för sig åskådliggöra en lycka man hoppas på är ett väsentligt drag hos människor i allmänhet? I synnerhet hos naiva och fantasibegåfvade människor — således i synnerhet hos konstnärer. Några af medeltidens målare ha skildrat saligheten som ett lif i sång och strängaspel — kanske därför att musik var det ljufligaste de visste, kanske blott därför att den katolska gudstjänsten till så väsentlig del bestod i musicerande. Deras bilder — stundom underbart fagra — ha tilltalat mängdens fantasi, och uppfattningen af himlen som ett ställe, där man hvilar sig och musicerar, har blifvit till en viss grad traditionel. Nutida kolportörer skildra stundom för sina åhörare himmelriket (detta är faktiskt!) som ett land, där de, hvar och en, skola erhålla ett väl inredt hus med tillhörande område och dagligen få fara ut och åka i sexspända galavagnar — —

Men hvad ha väl alla dessa fantasier med kristendomen att göra? —

Detta att två så framstående och skarpsinniga tänkare som professor Høffding och professor V. Norström, — båda vördande kristendomens höghet, båda så långt ifrån att vilja till hvarje pris nedrifva, att de i stället med verkligt religiöst allvar och djup i lifsåskådningen sträfva efter att åt sin samtid gifva något af den positiva tro, som mänskligheten längtar efter, — att de dock i mycket missförstått Jesu lära och personlighet, att de ej tillräckligt särskilt mästarens lära

från efterföljarnas tillsatser, det bevisar bättre än något annat sanningen af hvad jag ofvan yttrat: att en verklig, på förutsättningslösa studier grundad kännedom om bibeln är äfven bland lärda forskare något mycket sällsynt.

Slutligen vill jag nämna, att orsakerna till att i föreliggande arbete vid citaten i allmänhet icke förekomma hänvisningar till original och pagina, äro dels att jag ansett det sådana hänvisningar skulle alltför mycket nedtynga boken, som är afsedd att vara ett populärt, icke ett vetenskapligt verk, dels att åtskilliga af dessa citat äro andra hands-, äro hämtade ur öfversättningar eller ur en hel del olika verk, där jag funnit dem anförda. Sålunda har jag af kyrkofäderna endast studerat tvenne — Augustinus och Tertullianus — på originalspråket. Äfven i öfrigt ha mina studier för detta arbete varit ganska ofullständiga, till följd af mycket begränsad kännedom af de klassiska språken samt till följd af bristande tid, i det att det ej varit mig möjligt att, såsom jag önskat, under de sex år jag varit upptagen af detta arbete (som dock långt dessförinnan planlagts) uteslutande få ägna mig däråt. Då jag sålunda ej kunnat taga kännedom om alla de arbeten jag önskat studera, har jag i allmänhet hellre läst äldre arbeten än yngre, hellre sådana af en objektiv historisk hållning än sådana som representerade en bestämd riktning, samt af hithörande arbeten ur den sistnämnda kategorin hellre sådana som företrädde en motsatt uppfattning emot min egen än sådana som ungefär öfverensstämde med mina åsikter. Sålunda har jag studerat F. C. Baurs kyrkohistoriska arbeten men mycket litet af den nyaste tyska teologien — intet af Ritschl och af Harnack intet, förr än efter det detta arbete förelåg färdigt. Sålunda har jag studerat Zellers stora verk öfver den grekiska filosofien — hvilket uttalar en uppfattning af antiken, betydligt afvikande från den jag här förfäktat

— men icke de nyare arbeten, hvilka lära uttala åsikter mera öfverensstämmande med de ofvan (i kap. II) uttalade, men hvilkas namn jag ej ens hört, då jag för fem år sedan skref antydda del af mitt arbete. Teologer och filosofer skola utan tvifvel finna ej få luckor i min framställning, skola märka att jag ingalunda fullt behärskar hithörande litteratur och att jag kanske stundom gör mig möda för att bevisa det som inom fackkretsar redan är erkändt. Men, såsom jag nyss sade, min mening har ej varit att prestera ett arbete för vetenskapsmännen, — fastän jag genom en och annan blick på kyrkohistorien och kulturhistorien velat stöda och klargöra mina meningar —: jag har blott velat, på ett sätt som bör kunna förstås af enhvar, påvisa hvad Kristi lära i självfva verket är, hvad Kristi personlighet kan skänka oss af ljus och kraft. Och skulle en och annan kristen, som varit nära att låta sig fångas af en hjärtat småningom förtorkande bokstafsträldom, genom detta arbete bringas att inse, att »vi äro fria och böra icke af någon låta oss göras till trälar», skulle en och annan, som allvarligt söker efter något att tro på och hålla fast vid men ansett kristendomen vara ett redan dödt dogmsystem, genom föreliggande studie bringas att se att den ännu lefver och kan skänka lif — då har jag nått hvad det varit min innerliga åstundan att med detta arbete nå.

Febr. 1902.



Rättelse.

Sid. 232 rad 4 uppifrån *står* apostelns, *läs* Jesu.



